Historia
M·Í·N·I·M·A

La Iglesia católica en México

ANTONIO RUBIAL, BRIAN CONNAUGHTON,
MANUEL CEBALLOS Y ROBERTO BLANCARTE

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MÍNIMA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO

Colección Historias Mínimas

Director
Pablo Yankelevich

Consejo editorial
Soledad Loaeza
Carlos Marichal
Óscar Mazín
Erika Pani
Francisco Zapata

HISTORIA MÍNIMA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO

Antonio Rubial
Brian Connaughton
Manuel Ceballos
Roberto Blancarte

EL COLEGIO DE MÉXICO

282.72
H6733

Historia mínima de la Iglesia católica en México / Antonio Rubial ... [et al.]. – 1a ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, 2021.

340 p. ; 21 cm. – (Colección Historias Mínimas ; vol. 6).

Contenido: La Iglesia novohispana (1523-1750) / Antonio Rubial – De las reformas borbónicas a la Reforma mexicana / Brian Connaughton – La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución / Manuel Ceballos – La Iglesia católica en el México contemporáneo / Roberto Blancarte.

ISBN 978-607-564-254-3 (volumen 6)
ISBN 978-607-564-173-7 (obra completa)

1. Iglesia católica – México – Historia. 2. México – Historia eclesiástica. I. Rubial García, Antonio, coaut. – II. Connaughton Hanley, Brian Francis, coaut. III. Ceballos Ramírez, Manuel, coaut. IV. Blancarte, Roberto, coaut. V. Ser.

Historia mínima de la Iglesia católica en México
Antonio Rubial
Brian Connaughton
Manuel Ceballos
Roberto Blancarte

CREATIVE COMMONS

Primera edición impresa, mayo de 2021
Primera edición electrónica, septiembre de 2021
DR © El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho-Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
C. P. 14110
Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN impreso: 978-607-564-254-3 (vol. 6)
ISBN impreso: 978-607-564-173-7 (obra completa)
ISBN electrónico: 978-607-564-308-3

Hecho en México

ÍNDICE

Prólogo

La Iglesia novohispana (1523-1750)
Antonio Rubial

Introducción

De la Iglesia medieval a la reforma renacentista

La Iglesia y el Estado en España. El Regio Patronato indiano

Iglesia episcopal e Iglesia monacal

La etapa fundacional (1523-1565)

La evangelización y las adaptaciones de las órdenes al medio americano

El establecimiento del episcopado y del clero secular

La segunda generación de obispos y los conflictos con los religiosos

Los concilios provinciales I y II

La consolidación de las instituciones eclesiásticas (1565-1640)

Los dos proyectos sociales de la Iglesia: el de los frailes y el de los obispos

La bula de Santa Cruzada, la ordenanza del Patronato y el tercer concilio provincial

Fortalecimiento del episcopado y del clero secular

Adaptación de los mendicantes a los nuevos tiempos: la fragmentación en provincias

Carmelitas, dieguinos, mercedarios y órdenes hospitalarias

Los jesuitas: colegios y misiones

Las religiosas, entre obispos y frailes

Las cofradías y otras hermandades de seglares

El tribunal del Santo Oficio

El fortalecimiento de una Iglesia novohispana (1640-1750)

Conflictos entre obispos y religiosos y primeros intentos de secularización
Obispos y cabildos
El clero secular y sus congregaciones
El clero regular, alternativas y criollismo
Los proyectos misioneros jesuitas y franciscanos
Los monasterios para mujeres
Los santuarios de peregrinación
Cofradías, congregaciones y hermandades
Los tribunales especiales: el Santo Oficio y la Santa Cruzada
De las reformas borbónicas a la Reforma mexicana (1750-1876) *Brian Connaughton*
Introducción
Tiempos de innovación y cambio
Las últimas décadas del virreinato (1750-1808)
Nueva España en el reformismo: propósitos y contrariedades
Los esfuerzos de mancuerna político-religiosa
Ejes del conflicto eclesiástico-civil
Otras pautas de cambio en la vida religiosa
¿Secularización? La situación general y la pugna en torno a la reforma de la justicia
Préstamos y donativos eclesiásticos en un contexto de conflicto internacional
La Iglesia en el proceso de la independencia (1808-1821)
Invasión napoleónica de España y guerra civil en Nueva España
Intentos por reconciliación de la grey y la defensa religiosa de los curas rebeldes
Consumación de la Independencia
Las pugnas entre liberales y conservadores (1821-1857)

El debate ideológico nuevamente escinde a la Iglesia y su grey
El tironeo de susceptibilidades político-religiosas de signo ideológico distinto
La polarización incontenible
Otras polémicas notables de la época
Las parroquias en medio de los conflictos públicos
Los nuevos esfuerzos de conciliación fallan ante la intensificación del debate cívico-religioso
La tolerancia salta al centro de la discusión pública
Las reformas liberales (1857-1876)
El rompimiento
La Iglesia del México independiente y de la Reforma: balance institucional
La Iglesia católica en el Porfiriato y en la Revolución (1876-1929) *Manuel Ceballos*
Introducción
Las últimas décadas del siglo XIX (1876-1900).
Católicos liberales y católicos intransigentes
La encíclica *Rerum Novarum* en México
Del proceso secular a la nueva religión de la patria
Política de conciliación
Auge de la Iglesia en los últimos años del siglo XIX
El itinerario textual de León XIII
Concilio Plenario Latinoamericano
De la dictadura porfirista a la Revolución (1900-1911)
"El campanazo político"
Los Congresos Católicos
Los Operarios Guadalupanos
Congresos Agrícolas y Semanas Sociales
El proyecto católico autónomo
Congreso de periodistas y escritores católicos

Trabajadores, damas y juventudes católicas
Del triunfo de la Revolución a la Guerra Cristera (1911-1929)
El Partido Católico Nacional
La Dieta de Zamora
XXVI Legislatura y asesinato de Madero
La Constitución de 1917
La Cristiada
La iglesia católica en el México contemporáneo (1929-2020) *Roberto Blancarte*
Introducción
¿Historia de la Iglesia o del catolicismo?
Los resabios de la Guerra Cristera (1929-1950)
Acuerdos y desacuerdos
El *modus vivendi*
Los católicos en la modernidad (1950-1970)
La neo-intransigencia católica
Nuevos aires para la Iglesia católica mexicana
Los efectos del Concilio
La Iglesia católica y el movimiento del 68
El regreso a la arena pública (1970-1992)
El cambio de paradigma: la reivindicación de los derechos políticos
La nueva presencia pública de la Iglesia católica
El Papa polaco y México
La modernización de las relaciones entre Estado e Iglesias (1992-2000)
El nuevo marco jurídico en materia de agrupaciones religiosas
La sacudida en las relaciones con el Estado después de las reformas

La Iglesia en la era de la democracia y el populismo (2000-2020)
La derrota del pri y las expectativas eclesiales
El legado de Juan Pablo II
Ratzinger y el catolicismo mexicano
Francisco y las esperadas reformas
La Iglesia ante los derechos sexuales
A manera de conclusión de algo que no concluye
Los católicos y su Iglesia en 2020
Bibliografía recomendada

PRÓLOGO

La Iglesia católica, institución clave en la historia de Occidente, ocupó también un papel central en el devenir de nuestro país. Desde su instauración a partir de la Conquista ha estado presente en el desarrollo político, económico, social y cultural de México. A causa de su importancia y de los conflictos que se dieron tanto en su interior como con las otras instancias que detentaban el poder, la historiografía que ha estudiado sus procesos entre 1850 y 1950 ha fluctuado entre la apología y la detracción: dependiendo de su filiación, ha visto a la Iglesia como una entidad cuyos aportes han beneficiado a los más desamparados o bien como una nefasta organización aliada con los poderosos.

Igual que todo discurso retórico, los de apologistas y detractores se basaban en generalizaciones y argumentos simplificados, lo cual puede verse desde el uso mismo del término *Iglesia*. A menudo se hablaba de dicha institución como si estuviera solamente constituida por la jerarquía eclesiástica y por los diferentes sectores sacerdotales, regulares o seculares, sujetos a ella. Desde esta apreciación no estaban considerados los laicos, que constituían la mayor parte de los creyentes y eran los que le daban sustento a la Iglesia. Estas sesgadas visiones se han visto superadas a partir de las investigaciones de las últimas décadas, incluso de aquellas realizadas por clérigos y laicos católicos, cuyos aportes han subsanado dicha falta. El presente libro ha tenido en cuenta esos trabajos recientes donde se privilegia el papel central que tuvieron los seglares y sus organizaciones religiosas a lo largo de la historia de la Iglesia mexicana. Las visiones simplistas tampoco consideraban que, tanto dentro del clero como entre los católicos seglares, había notables diferencias socioeconómicas, ideológicas y culturales, y que sus acciones respon-

dían a una multiplicidad de intereses personales y corporativos. En la realidad social e histórica, por tanto, no existía algo como la institución monolítica que nos presentaban el discurso apologético o la denostación anticlerical del pasado.

En los textos que forman este libro hemos querido destacar también otro aspecto fundamental, igualmente desarrollado en las más recientes investigaciones, sobre la presencia "laica" en el devenir de las instituciones eclesiásticas: la inseparable vinculación que la Iglesia católica ha tenido con el Estado. Dados su fundamental papel ideológico y los múltiples intereses en juego dentro y fuera del clero, el poder civil ha participado activamente en su desarrollo, por lo que es impensable hacer una historia de dicha institución sin tomar en cuenta esta relación, a menudo conflictiva. Hemos intentado asimismo evitar uno de los grandes defectos de la historiografía localista buscando insertar los procesos "nacionales" dentro del marco del acontecer internacional. Si es difícil entender los primeros tres siglos de historia eclesiástica en México sin tener en cuenta su dependencia del Imperio español, lo es aún más si no consideramos la incidencia de las disposiciones pontificias a lo largo de las dos centurias siguientes, incrementada a partir de la paulatina desaparición del confesionalismo estatal.

El lector podrá encontrar también en este libro los fundamentos del poder de la Iglesia: su gestión del complejo mundo de la religiosidad católica conformada por creencias, valores y prácticas. Desde la época virreinal hasta nuestros días, en los ámbitos rurales y urbanos, la Iglesia católica ha estado presente en la sacralización del espacio (con sus celebraciones públicas y sus templos) y en la estructuración del tiempo a partir de las fiestas del ciclo anual y de la administración sacramental en los momentos vitales del nacimiento, la reproducción y la muerte. Esto es válido hasta hoy, a pesar del incontenible proceso secularizador de la sociedad, del cambio acelerado de los valores morales y de la multiplicación de ofertas religiosas. Las multitudinarias manifestaciones popu-

lares del 12 de diciembre para conmemorar a la virgen de Guadalupe prueban que la Iglesia católica y sus discursos y prácticas siguen llenando las necesidades espirituales de un elevado número de mexicanos.

Escrita por cuatro de los más destacados especialistas en el tema, esta obra pretende aportar una visión objetiva, en lo que cabe, sobre el desarrollo de los grupos, corporaciones e instituciones que han conformado a la "Iglesia" insertándolos en los grandes cambios acontecidos a lo largo de la historia de México y ofreciendo, a la vez, una visión de la complejidad de sus estructuras y funcionamiento. Ponemos a la disposición del lector una narración que incluye tanto las ideas que estuvieron detrás de los procesos como a los actores que participaron, y lo siguen haciendo, en el devenir histórico del país: el Estado, el clero y los seglares, tanto los católicos como los que no lo son. Aunque la brevedad de esta obra no ha permitido profundizar en muchos de los aspectos de la vida social, cultural, económica y política de México, es importante apreciar cómo, en buena medida, las creencias y prácticas de los católicos mexicanos, de por sí dinámicas, siguen incidiendo en diversos aspectos de la vida, desde la violencia y la paz, pasando por los derechos de las minorías, el matrimonio igualitario, la educación sexual, la reproducción asistida y la reconstrucción del tejido social, hasta cuestiones vitales como el aborto o la muerte digna. Los autores consideramos que este libro ayudará a comprender mejor un proceso que está cumpliendo ya quinientos años.

Antonio Rubial

LA IGLESIA NOVOHISPANA (1523-1750)

Antonio Rubial

INTRODUCCIÓN

DE LA IGLESIA MEDIEVAL A LA REFORMA RENACENTISTA

A fines del siglo XV los europeos entraron en contacto con los habitantes y con los recursos económicos del continente americano. Su explotación marcó el futuro del planeta, el inicio de un mundo globalizado y el primer impulso del capitalismo. El proceso se llevó a cabo por medio de una conquista armada de las poblaciones amerindias en nombre del rey de España, seguida por la imposición del cristianismo y, con éste, de la tradición cultural de Occidente. La Iglesia católica jugó un papel fundamental en ese proceso como aliada y colaboradora de la Corona, y su historia quedaría unida de manera permanente a la de este "Nuevo Mundo" perdurando incluso después de la desintegración del Imperio español.

La Iglesia católica que llegó a América entre los siglos XV y XVI era una institución sumamente compleja cuya historia centenaria en Europa la había vinculado con los poderes políticos y económicos. En el siglo IV el Imperio romano suspendió sus persecuciones contra los cristianos y convirtió a los obispos aristócratas de las iglesias mediterráneas en sus colaboradores. La cabeza de la nueva Iglesia era el emperador, quien nombraba a sus autoridades, reunía los concilios que definían los "verdaderos dogmas" y perseguía a aquellos declarados herejes por los obispos. Este dominio imperial sobre la Iglesia (denominado *cesaropapismo*) fue una constante en Bizancio a lo largo de sus diez siglos de existencia, y después de su desaparición en 1453 lo heredó el zar de Rusia.

En cambio, en el Occidente, a raíz de la destrucción de la unidad imperial a causa de las invasiones germánicas, el obispo de Roma tuvo una relativa independencia que le ayu-

dó a consolidar la idea de que él era la cabeza de la Iglesia universal y a él debían estar sometidos todos los obispos de la cristiandad. Incluso consiguió afianzar un territorio en el centro de Italia gracias a apoyo militar del rey franco Pipino.

Durante algún tiempo, sin embargo, el Papado tuvo que sujetarse a los poderes temporales de los cuales dependía el nombramiento de los pontífices romanos: primero a los emperadores bizantinos, después a Carlomagno y finalmente a los emperadores alemanes. Sin embargo, a partir del siglo XI se iniciaron varias reformas que estructuraron el Papado como una monarquía, a imitación de lo que estaba sucediendo en Inglaterra, Francia, Portugal, Aragón y Castilla, y las cuales permitieron consolidar la teoría de las dos majestades, una con el poder temporal (el emperador y los reyes) y la otra, con el espiritual (el sumo pontífice). En ese periodo se conformaron la curia romana, el colegio de cardenales para la elección papal y los códigos de derecho canónico; en tres siglos se reunieron seis concilios ecuménicos, se nombraron legados diplomáticos en toda Europa y se les exigió el celibato forzoso a todos los sacerdotes. Con el pretexto de acabar con las "fuerzas satánicas", el sumo pontífice también instrumentó nuevos medios de control, como la excomunión, la cruzada contra musulmanes y herejes y la Inquisición.

Esos cambios se debieron sobre todo a una serie de papas relacionados con la reforma monástica de Cluny en el siglo XI y a los pontífices canonistas de los siglos XII y XIII, hombres con grandes dotes políticas y organizativas que se rodearon de juristas egresados de las universidades italianas, receptoras del derecho romano. Con estos pontífices la Iglesia católica se convirtió en un aparato con una gran eficiencia jurídica y administrativa. En 1054 los bizantinos desconocieron las pretensiones papales y alegaron que el obispo de Roma jamás había sido la máxima autoridad de la Iglesia, por lo que éste los declaró cismáticos.

En el proceso de consolidación del Papado tuvieron un importante papel las pugnas entre éste y el Imperio alemán, el

cual le disputaba el poder de nombrar a los obispos, que eran autoridades a la vez civiles y eclesiásticas. Después de la llamada "querella de las investiduras" y por medio del concordato de Worms (1122), el Papado pudo intervenir en la investidura de obispos en todo el Occidente, aunque de hecho los reyes siguieron eligiéndolos. Las monarquías no podían prescindir de este derecho, pues tenían en los obispos y las iglesias locales a sus principales colaboradores para consolidar su poder frente a los señores feudales. A cambio de ello, a los obispos se les permitió, entre otras cosas, tener tribunales eclesiásticos propios.

En la implantación de las reformas propuestas por el Papado jugaron un papel fundamental las nuevas congregaciones religiosas, sobre todo los mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, etcétera), órdenes internacionales creadas en el siglo XIII y dedicadas a la predicación en las ciudades; una organización piramidal les permitía desplazarse fácilmente por todos los países y unas autoridades sujetas directamente al Papado le daban a éste un contingente de sacerdotes bien preparados para defender sus causas. Aunque a nivel local tuvieron conflictos con los obispos, su injerencia en las universidades, su participación en la Inquisición y sus misiones diplomáticas en Asia les dieron una fuerte presencia en la Europa Occidental. Asimismo, gracias a sus cofradías y órdenes terceras, los laicos tuvieron una mayor participación en la vida religiosa, y con la fundación de sus ramas femeninas de rigurosa clausura, se encargaron de las mujeres urbanas.

En el siglo XIV el Papado cayó de nuevo bajo la dependencia de un poder político externo, el de Francia, e incluso trasladó su sede a Aviñón, pero las estructuras generadas en las centurias anteriores no desaparecieron. Éstas incluso se mantuvieron durante el cisma que entre 1378 y 1417 dividió a la cristiandad occidental en la obediencia a dos papas simultáneos, uno en Roma y otro en Aviñón. A su regreso a la unidad romana en el siglo XV, la Iglesia papal fue restaurada

con la institucionalización y las pretensiones de autonomía que había conseguido entre los siglos XI y XIII. Sin embargo, esa autoridad sería de nuevo cuestionada en el siglo XVI por la reforma protestante, que separó de la obediencia al Papado a extensas regiones en el norte de Europa, además de negar varios dogmas y prácticas de la Iglesia católica. Como reacción contra esos ataques, ésta puso en marcha una reforma con la creación de nuevas órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús, y con la reunión del concilio de Trento (1545-1563), en el cual se reafirmaron los dogmas negados por los protestantes, se ratificó la potestad pontificia sobre la Iglesia, se reorganizó la curia romana, se fortaleció el poder de los obispos y se pusieron en marcha medidas para mejorar la calidad moral e intelectual del clero.

Tanto en la reforma protestante como en la contrarreforma católica no sólo estuvieron implicados intereses religiosos. Los Estados europeos apoyaron uno u otro bando a partir de intereses políticos, y el tema de los diferentes credos desató guerras entre naciones y violentos conflictos dentro de algunos países. En toda Europa se sometió a las iglesias nacionales al poder del rey o de los príncipes. En el mundo protestante el rey de Inglaterra se nombró cabeza de la iglesia anglicana y desconoció la autoridad pontificia. En el lado católico Francia, sin desconocer al Papado, generó una corriente llamada galicanismo que le daba al monarca un gran poder sobre la Iglesia francesa. Algo similar aconteció en el Imperio español.

LA IGLESIA Y EL ESTADO EN ESPAÑA. EL REGIO PATRONATO INDIANO

Desde la época visigoda la Iglesia española estuvo sometida al poder monárquico, y esta situación se reforzó a lo largo de los siglos, como consecuencia del importante papel que jugaron las instituciones eclesiásticas durante el avance cristiano

sobre el territorio ocupado por el Islam. Este papel político del sector clerical en la Península Ibérica se afianzó además en el siglo XVI a causa de la posición que tomó la monarquía hispánica en defensa de la catolicidad frente al protestantismo. Desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVI, varios pontífices les hicieron numerosas concesiones a los reyes españoles que les dieron enormes prerrogativas sobre la Iglesia en sus territorios conquistados (Canarias y Granada), las cuales se ampliaron después para América. El "Regio Patronato indiano", nombre que recibieron estos privilegios, abarcaba la posibilidad de recaudar y administrar los diezmos (un impuesto eclesiástico que cada feligrés adulto debía pagar anualmente de su producción agropecuaria), que servirían para edificar las catedrales, costear el culto en ellas y sustentar a sus canónigos y ministros, aunque el rey les regresó a los obispos esa concesión y sólo se quedó con una mínima porción de ellos. Por el Patronato, el rey de España tenía también la facultad de elegir a los obispos americanos, aunque éstos debían ser consagrados como tales por el Papa. Los reyes quedaron asimismo facultados para crear y dividir las diócesis o territorios de los obispados, autorizar la fundación de nuevos templos y conventos y hacer uso del recurso de fuerza (es decir, la posibilidad de apelar ante los tribunales del rey contra las decisiones episcopales o de jueces eclesiásticos). Finalmente, quedaba a voluntad del monarca permitir o no el paso, la difusión y la aplicación de bulas y breves, documentos emitidos por el Papa por propia voluntad o por petición de los interesados. Esas concesiones las ejerció el Consejo de Indias, creado para atender todos los asuntos relacionados con América.

A causa del Regio Patronato, el Papado tenía un papel muy limitado en las decisiones tomadas sobre las iglesias americanas. Así, la representación diplomática de la Santa Sede en el Nuevo Mundo fue casi nula en ese periodo. Con todo, el pontífice era reconocido por el rey como el representante de Dios en la Tierra, y a él sometía la ratificación de los

nombramientos episcopales y la creación de nuevas diócesis; a él correspondía igualmente la autorización para venerar imágenes y celebrar fiestas, así como para beatificar y canonizar santos. Los pontífices intervenían también como mediadores entre el soberano y las órdenes religiosas, cuyas cabezas se encontraban en Roma. Pero, sobre todo, sólo los papas tenían el poder de dictaminar en los asuntos doctrinales.

La justificación principal de ese predominio sobre la Iglesia era que, como todo cristiano, el rey creía que su salvación eterna dependía de su buen comportamiento y que, como dirigente, debía guiar sus acciones de acuerdo a la moral; las bases teológicas de la política explican la injerencia de la opinión de teólogos en los asuntos de Estado, ya que, como conciencia moral del reino, eran ellos quienes se sentían en la obligación de sancionar o condenar la actuación de los gobernantes. Desde el descubrimiento de América, la protección y el buen tratamiento de los indios, así como su conversión al cristianismo habían sido temas importantes en la justificación de la Conquista y del dominio sobre América. Por lo tanto, para cuidar que eso se cumpliera a cabalidad, pues era una obligación moral del monarca, éste debía tener el control sobre la Iglesia, principal instrumento de esa labor.

La segunda causa de la gran injerencia del rey en los asuntos de la Iglesia se debió en buena medida a que sus miembros cumplían importantes actividades políticas y de control, entre otras, las fiscalizaciones de sus autoridades civiles en las Indias. Por ello, y porque a menudo la jurisdicción política y la eclesiástica se sobreponían, fueron constantes los conflictos entre ambas. Por otro lado, la íntima unión entre lo temporal y lo espiritual propició que los asuntos de índole religiosa y los problemas disciplinarios dentro de la Iglesia trascendieran al ámbito político. Muestra de esa relación fueron los conflictos de algunos tribunales que poseían privilegios especiales, como el de Santa Cruzada y el de Inquisición, con otras autoridades. Ejemplo también de ello fue la conti-

nua intervención de los virreyes en los problemas que enfrentaron a obispos y religiosos.

IGLESIA EPISCOPAL E IGLESIA MONACAL

Desde sus años de formación, las estructuras eclesiásticas se habían dividido en dos sectores que muy a menudo estuvieron enfrentados. El primero en conformarse fue el clero secular, llamado así porque vivía en el mundo, o *saeculum*, realizando actividad pastoral y sujeto a los obispos; después, apareció el clero regular, sometido a una regla y que habitaba en comunidades haciendo vida contemplativa y cumpliendo los votos de pobreza, castidad y obediencia a un superior, que no era el obispo, sino el abad.

A partir del siglo XI y con el renacimiento de las ciudades gracias a la intensificación de la actividad comercial, los obispos reforzaron su dominio eclesiástico en ellas con la creación de los cabildos para la mejor administración de sus catedrales y con la multiplicación de parroquias, tanto urbanas como rurales, en las que el clero secular administrara los sacramentos. Como hemos visto, los obispos dependían, tanto en sus nombramientos como en su actuación, de los reyes y señores locales.

En el siglo XIII se fundaron las órdenes mendicantes bajo las reglas de san Francisco, santo Domingo y san Agustín. A diferencia de las antiguas órdenes monásticas, como las benedictinas, los nuevos frailes combinaban la vida contemplativa —relacionada con el estudio y la oración— con la vida activa, sobre todo, la predicación, la administración de la confesión, la dirección espiritual y la atención de los moribundos. Su actividad con los seglares los llevó a la creación de cofradías y órdenes terceras, y al no estar sujetos a la clausura monástica, gozaron de una gran movilidad y de la posibilidad de ser enviados a misionar fuera de Europa. En

poco tiempo los mendicantes tenían conventos en todas las ciudades del Occidente, y la intensa actividad que realizaban entre los fieles, así como la riqueza que acumulaban y su injerencia en las universidades, provocaron que el enfrentamiento con los obispos y su clero fuera irremediable. Además, los pontífices les dieron a las nuevas órdenes muchos privilegios, entre otros, el de estar exentos de la obediencia a las autoridades episcopales.

Por otro lado, las órdenes mendicantes tenían una organización internacional que les permitía trascender fronteras y estar sujetas directamente al Papa. A la cabeza de cada una había un maestro general que vivía en Roma y de quien dependían las diferentes provincias en que cada orden se subdividía y distribuía por todo el territorio europeo. A cada provincial que las regía estaban sujetos los priores (o guardianes entre los franciscanos) gobernadores de los conventos que formaban la provincia. A fin de evitar la permanencia de una persona en el poder y de promover los cambios, la organización piramidal presentaba además la posibilidad de reunir cada tres o cuatro años a los regidores de los conventos en un capítulo provincial para elegir al siguiente rector de la provincia. Asimismo, en un capítulo general los provinciales sesionaban para sustituir al maestro general que había cumplido su periodo. La organización mendicante era un reflejo del corporativismo que había nacido en el ámbito urbano y que regulaba los cuerpos sociales bajo los principios del sufragio o la elección democrática de los dirigentes, de acuerdo con los lineamientos de un aparato jurídico (constituciones) y con base en un conjunto de símbolos que les daban identidad (hábito propio, santos patronos, escudos de armas, crónicas que exaltaban la actuación de sus miembros ilustres, etcétera).

Durante la crisis que vivió Europa en el siglo XIV ocasionada por la peste negra y las guerras, las órdenes mendicantes sufrieron un gran deterioro por la entrada a sus filas de gente sin vocación y por la confrontación de facciones entre

quienes proponían una regla mitigada, sobre todo respecto al voto de pobreza (conventuales), y aquellos que propugnaban por el cumplimiento fiel de los ideales de los fundadores (observantes). En el siglo xv el reino de Castilla fue testigo de una reforma de las órdenes mendicantes apoyada por la reina Isabel la Católica y promovida por su confesor y cardenal de Toledo, el franciscano Francisco Jiménez de Cisneros. Este prelado se basó en los frailes de la facción observante para reformar a las órdenes buscando recuperar el ideal de pobreza en que se fundaron y promoviendo los estudios teológicos entre ellas para reforzar su preparación con miras a una actividad más efectiva entre sus fieles. En esa reforma de Cisneros se formaron los religiosos que pasaron a evangelizar a los habitantes de las tierras americanas recién descubiertas. Para facilitar la misión, el Papado amplió los privilegios excepcionales que las órdenes tenían al darles funciones privativas de los obispos.

LA ETAPA FUNDACIONAL (1523-1565)

LA EVANGELIZACIÓN Y LAS ADAPTACIONES DE LAS ÓRDENES AL MEDIO AMERICANO

A partir de su segundo viaje a las Antillas, Cristóbal Colón se hizo acompañar por misioneros franciscanos para que cristianizaran a los habitantes de las islas. Tanto la Corona castellana como los descubridores consideraban que la salvación de las almas de los nativos era la razón principal por la que la Providencia divina les había concedido a los castellanos el descubrimiento y la explotación de las nuevas tierras. En ello pensaba Hernán Cortés al integrar a dos hombres de Iglesia entre sus huestes y cuando, una vez consumadas la Conquista y la pacificación del antiguo señorío mexica, le solicitó al emperador el envío de misioneros franciscanos a Nueva España. A partir de entonces la Corona gestionó con las autoridades de las diferentes órdenes el paso de frailes a América, pagó los costos de su traslado y manutención y autorizó las bulas papales que les otorgaban a los religiosos privilegios excepcionales para realizar su labor.

Desde 1524 los franciscanos comenzaron a extender sus misiones en las zonas más ricas y pobladas del territorio: los valles de México, Puebla y Tlaxcala, y la región de los lagos de Michoacán; desde allí tuvieron los primeros contactos con los "chichimecas". Después se les encargarían las misiones en Guatemala (1543) y Yucatán (1545). En 1526 llegaron los dominicos, que entrecruzaron sus fundaciones con las franciscanas en el centro, pero que pronto encontraron un territorio misional virgen en Oaxaca, donde monopolizaron la evangelización entre mixtecos y zapotecos, pasando de ahí a Chiapas y Guatemala. Finalmente, en 1533 arribaron los agusti-

nos, quienes, por haber sido los últimos, tuvieron que hacerse cargo de las zonas de más difícil acceso: la sierra del actual Guerrero (después de fundar varios conventos en los ricos valles morelenses, zona compartida con los dominicos); la Sierra Alta, del actual estado de Hidalgo (que sería la ruta de acceso a la fértil región de la Huasteca); la frontera de Michoacán con los chichimecas, y la entrada a la insalubre Tierra Caliente. Importante fue también la labor desarrollada por el clero secular, que en algunos lugares, como Michoacán, recibió la administración de varios pueblos de indios. Para 1550 las regiones más pobladas de Mesoamérica estaban en apariencia "cristianizadas", pero quedaron aún en el área amplias zonas sin evangelizar, sobre todo en las costas del Golfo de México, en la Tierra Caliente sobre la vertiente del Pacífico, en las serranías más inaccesibles (Oaxaca y Querétaro) y en las selvas del sureste.

Los primeros evangelizadores de las tres órdenes andaban siempre a pie, vestían pobremente y pedían limosna para comer. Esa forma de vida facilitó mucho su labor entre los indígenas, quienes veían como sus protectores a estos españoles, tan distintos en sus actitudes a los que ellos conocían. Sin embargo, durante los primeros diez años hubo muy poco avance en el proceso evangelizador, a pesar de la ayuda que Cortés prestó a los franciscanos y de que varios señores indígenas, como el de Ocotelulco (Tlaxcala) y el de Tzintzuntzan (Michoacán), los hospedaron en sus palacios. El hecho se debió, en parte, a la oposición de algunos nobles y sobre todo de los sacerdotes indígenas, así como a la escasez de personal misionero; influyeron también el poco apoyo que daban los encomenderos y el caos político e institucional provocado por la lucha de facciones entre los conquistadores y por la primera Audiencia.

Las cosas comenzaron a cambiar después de 1530, con la llegada de la segunda Audiencia y sobre todo con la ayuda del virrey Antonio de Mendoza (desde 1535); gracias a eso y al aumento de personal misionero llegado de España, comen-

zó a haber resultados exitosos y las órdenes pudieron distribuirse con gran rapidez sobre el extenso territorio mesoamericano. A partir de entonces, los problemas a los que se enfrentaron los misioneros y las soluciones que les dieron formaron un cúmulo de experiencias y forjaron una serie de métodos que se intercambiaban en asambleas organizadas por obispos y provinciales para unificar criterios.

Conforme iban llegando, los frailes recorrían el territorio acompañados con un numeroso séquito indígena: cargadores para los bastimentos; guías que los llevaban por los mejores caminos y les facilitaban el contacto con los pueblos aborígenes, e intérpretes que agilizaban la comunicación con los caciques locales, pues la mayoría de los religiosos tenía un conocimiento bastante superficial de las lenguas indígenas. Al principio, los misioneros se detenían en cada poblado que encontraban a su paso y enseñaban y bautizaban, pero poco a poco se dieron cuenta de que esta predicación itinerante no rendía frutos: al regresar a esos mismos lugares, constataban que el cristianismo había sido olvidado o integrado en los ritos antiguos.

Aunque Mesoamérica era un territorio de grupos sedentarios, eran escasas las grandes concentraciones humanas como las que existían en el Valle de México; las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. Además, muchos de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros, lugares apropiados para la defensa. Así, para hacer más fáciles y efectivos la catequización sistemática y el control, se optó por congregar a los indígenas en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del imperio mexica (los *altepeme*) o de los reinos autónomos, pero trasladándolas de los cerros a nuevos centros construidos en los valles. En esas "cabeceras de doctrina" se fundaron conventos y templos de adobe y techos de madera o paja, y se distribuyeron solares y tierras comunales entre las familias indígenas. A pesar de estos esfuerzos, sólo fue posible reunir en

poblados unas cuantas aldeas; en su mayoría quedaron diseminadas como "visitas" con una pequeña capilla a la que acudían los frailes de la cabecera de doctrina. Debido a la escasez de misioneros y al elevado número de estos caseríos tan alejados entre sí, sus habitantes recibían a los religiosos muy esporádicamente. El problema fue todavía mayor en el norte, donde no existían más que tribus nómadas o semisedentarias; la formación de poblados en esas regiones era tan difícil que desde fines del siglo XVI se comenzó a realizar con indígenas cristianos del centro, sobre todo, tlaxcaltecas, otomíes y purépechas.

A lo largo de cuarenta años esa labor facilitó la integración de muchos nativos a la cultura occidental por medio del cristianismo. Para llevarla a cabo, los religiosos recibieron el apoyo de los virreyes Mendoza y Velasco, pues, además de los beneficios religiosos, tener a los indios concentrados facilitaba el control de la mano de obra y del tributo. Las congregaciones afectaron profundamente a las comunidades, pues, además de juntarlas, se les imponía la llamada "policía cristiana". Ésta implicaba el trazado de calles y plazas, la dotación de agua por medio de acueductos y cisternas, la adaptación en las huertas conventuales de plantas traídas del viejo continente y la introducción de animales domésticos como ovejas, cabras, gallinas y cerdos. Pero, además, la "policía" incluía la conformación de instituciones comunales (hospitales, cofradías, cajas de comunidad, etcétera) para crear una nueva organización económica, social y política. En suma, darles una forma de vida occidental era una premisa necesaria para cristianizarlos.

Varios sectores sociales ayudaron a los religiosos a fundar y organizar los nuevos poblados. En zonas donde las estructuras señoriales estaban poco desarrolladas, el apoyo provino de los encomenderos o de los corregidores de la Corona. Fue el caso de los pueblos fundados por los agustinos en la Tierra Caliente y en la frontera chichimeca de Michoacán o en la Sierra Alta. En cambio, ante las formaciones políticas com-

plejas, los frailes optaron por buscar la colaboración de la nobleza indígena, como sucedió en la zona franciscana de Puebla-Tlaxcala y con los dominicos en Oaxaca.

En general, los frailes dirigieron hacia los señores poderosos —cuando los había— la predicación y el bautismo, pues con su conversión se obtendría también la de sus súbditos. Pero muy pronto fue claro que esas alianzas nacían más de la conveniencia que del convencimiento, ya que muchos señores seguían practicando sus ritos antiguos. Los frailes sabían de esas dificultades, de la imposibilidad de desarraigar de golpe tradiciones ancestrales y que los cambios fundamentales se realizarían a partir de las nuevas generaciones. Con esta idea, los religiosos reunieron en sus conventos a los hijos de los caciques, que serían los futuros dirigentes de las comunidades indígenas, y los instruyeron en la religión, la lectura, la escritura, la aritmética y el canto. Junto a estos estudios se crearon también escuelas para formar artesanos que realizarían la construcción y la ornamentación de iglesias y conventos, así como músicos y cantores para la liturgia.

En materia educativa, los franciscanos se destacaron por su amplitud de miras. Su labor incluyó a las niñas nobles, que en escuelas anexas a algunos conventos como Texcoco y Tlaxcala recibieron también instrucción especial. Estos planteles estaban destinados a preparar a las jóvenes nobles en la religión, para que fueran buenas esposas y madres cristianas.

Pero, sin duda, fue el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, el más sobresaliente de los logros educativos franciscanos. La idea de crear una institución de enseñanza superior para los indios nobles, apoyada por el obispo fray Juan de Zumárraga y por el virrey Mendoza, tenía como finalidad formar un grupo dirigente instruido. Los primeros alumnos fueron los jóvenes educados por fray Pedro de Gante en la escuela de San José de los Naturales, muy avanzados en sus conocimientos del latín; sus maestros eran algunos de los más eruditos franciscanos, muchos de los cuales, como fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, encon-

traron en el colegio colaboradores para sus trabajos etnográficos y lingüísticos. A pesar de los brillantes resultados y de la eficiente labor de los egresados, la vida del colegio fue corta y en las últimas décadas del siglo XVI entró en decadencia. Las epidemias y el temor de algunas autoridades a que se les diera instrucción superior a los naturales motivaron la desaparición de este experimento excepcional.

Los jóvenes egresados de los colegios conventuales fueron los más importantes colaboradores en todos los ámbitos de la labor evangelizadora. Sin su actividad como delatores de idolatrías, como intérpretes, como gobernadores, como catequistas y como artesanos, los frailes difícilmente habrían alcanzado sus logros. Una de las más importantes colaboraciones de los jóvenes indígenas para sus maestros religiosos indudablemente estuvo relacionada con el aprendizaje de las lenguas autóctonas. El problema de mayor gravedad para la difusión del cristianismo era la barrera lingüística, por la existencia de una gran cantidad de idiomas en Mesoamérica. Los religiosos con más facilidad para las lenguas, o aquellos que habían pasado a Nueva España muy jóvenes y las habían aprendido en su infancia decidieron codificar las lenguas indígenas más difundidas y formar vocabularios, gramáticas, manuales de confesión, sermonarios y catecismos. Estos textos, revisados por sus colaboradores indios, se imprimieron y ayudaron mucho a la preservación de las lenguas aborígenes y a su uso para la cristianización.

Algunos frailes también se interesaron en investigar sobre las religiones y costumbres prehispánicas, con el fin de descubrir las supervivencias llamadas idolátricas. Sin embargo, este afán de estudio nacido de las necesidades misionales no fue una característica constante entre los religiosos y más bien se dio como un fenómeno tardío. La primera actitud de los frailes ante el mundo prehispánico, un mundo que no comprendían y que consideraban obra del demonio, fue de repudio y destrucción de ídolos, códices y templos, así como de persecución contra los sacerdotes, nobles y hechiceros,

quienes continuaban con sus ritos antiguos y recibieron castigos con azotes, la hoguera y la horca. Primero los franciscanos y después los dominicos traían entre las funciones extraordinarias concedidas por el Papa la jurisdicción inquisitorial, que aplicaron no sólo a la persecución de las idolatrías indígenas, sino también a castigar a los españoles blasfemos y a los practicantes de rituales judíos, algunos de los cuales fueron quemados vivos.

Mientras se resolvían las dificultades preliminares, se ponía en marcha el proceso de conversión metódica, que tenía como objetivos, por un lado, la catequización o la transmisión de los elementos básicos del dogma y la moral cristianos, y, por el otro, la promoción de una serie de prácticas y ceremonias comunitarias. En esta labor los frailes también supieron aprovechar la ayuda de los indígenas educados en sus conventos.

Para 1550 había alrededor de ochenta conventos de mendicantes en la antigua Mesoamérica. Veinte años después eran ya doscientos setenta y tres (ciento treinta y ocho franciscanos, ochenta y cinco agustinos y cincuenta dominicos), administrados por cerca de ochocientos religiosos. Esos frailes recibían limosnas y bastimentos de las comunidades indígenas. A lo largo de cincuenta años se adaptó una estructura medieval, como lo eran las órdenes religiosas mendicantes, a un medio totalmente distinto al europeo, lo que había provocado profundos cambios en su interior. En las cabeceras fundadas en pueblos indígenas habitaban entre tres y cinco religiosos que se ausentaban continuamente, pues se veían obligados a hacer recorridos por los distantes poblados o visitas, algo inconcebible en el ámbito europeo. El guardián o prior de un convento no sólo era la cabeza de su comunidad, era también el dirigente político de un pueblo de cabecera y de su circunscripción. Sus múltiples actividades dejaban muy poco tiempo para la vida contemplativa y para las obligaciones comunitarias, y, a pesar de las quejas de algunos frailes,

el tema de la misión fue prioritario y sólo algunos religiosos buscaron la vida de retiro en ermitas y lugares alejados.

Para mediados del siglo XVI las órdenes mendicantes en Nueva España, por las necesidades de la misión y la lejanía de la metrópoli, tenían ya una vida autónoma y de hecho sus provincias ya se habían independizado de las de España. La provincia de Santiago de México de los dominicos lo hizo de la de Santa Cruz de la Antillas en 1532. La del Santo Evangelio de los franciscanos, la más extendida, obtuvo su independencia de Castilla en 1535. A la del Santísimo Nombre de Jesús de los agustinos se le concedió la facultad de elegir su vicario provincial en 1535, aunque su independencia de Castilla no se hizo hasta 1565. Las tres provincias tenían en la capital, México Tenochtitlan, sus conventos matrices, centros logísticos donde se administraban las misiones indígenas, se recibían novicios, se enseñaban filosofía y teología a los jóvenes frailes y se atendía a los religiosos enfermos y ancianos. Los franciscanos, además, administraban los cinco barrios indígenas desde sus doctrinas de San José de los Naturales y Santiago Tlatelolco. También en este periodo se fundaron los conventos de religiosos en las otras ciudades del territorio, a menudo al nacer esos centros urbanos; con el apoyo de los ayuntamientos locales, los frailes participaron en la fundación de Puebla, Oaxaca, Mérida, Guadalajara, Querétaro y Valladolid (hoy Morelia) y, desde un principio se insertaron en sus redes sociales y económicas.

EL ESTABLECIMIENTO DEL EPISCOPADO Y DEL CLERO SECULAR

Casi de manera simultánea a la llegada de las órdenes religiosas a Nueva España, la Corona comenzó a nombrar autoridades episcopales y a establecer las demarcaciones diocesanas sobre un territorio que llegaba hasta Centroamérica. Antes incluso de consumarse la conquista de Tenochtitlan se

creó la diócesis llamada Carolense en honor del emperador Carlos V, pero nunca fue ocupada; en 1526 ésta se trasladó a Tlaxcala, cuando se nombró obispo de ella al dominico fray Julián Garcés, y a Puebla en 1543, cuando éste murió. En 1530 se creó el obispado de México con sede en Tenochtitlan, y fue propuesto para ocuparlo el franciscano fray Juan de Zumárraga. Entre 1531 y 1534 se fundaron tres sedes en Centroamérica (Comayagua, Nicaragua y Guatemala), y en 1539 fray Bartolomé de las Casas sería elegido primer obispo de Chiapas con sede en San Cristóbal. En 1535 se creó la diócesis de Oaxaca ocupada por el obispo Juan López de Zárate, quien sería el cuarto prelado del clero secular de este periodo, junto con Francisco Marroquín de Guatemala (1534), Vasco de Quiroga de Michoacán (1536) y Pedro Gómez de Maraver de Guadalajara (1548). La última sede creada en esta primera época fue la de Yucatán en 1561, cuyo primer obispo fue el franciscano fray Francisco Toral.

En un principio los obispos tomaban acuerdos de manera conjunta, pero no tenían un superior, aunque en teoría estaban sujetos a la autoridad del arzobispo de Sevilla. Pero en 1546 se creó la provincia eclesiástica mexicana y, desde entonces, los obispos de América del Norte y del Centro quedaron sujetos al metropolitano de México, fray Juan de Zumárraga, quien ese año recibió el nombramiento de arzobispo. Entre sus facultades estaban la de convocar a los otros obispos de la región (llamados sufragáneos), reunir asambleas para discutir los métodos de la evangelización, dictar las pautas para administrar los sacramentos y organizar el funcionamiento de los tribunales eclesiásticos.

Desde su llegada a Nueva España en 1528 Zumárraga desarrolló una intensa actividad en defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos: entró en un fuerte conflicto con el presidente de la primera Audiencia, Nuño Beltrán de Guzmán, por delatar su despotismo, y consiguió su destitución. Después de que se le consagrase en España en 1533, regresó a su sede con el nombramiento de inquisidor apostóli-

co y a partir de 1535 desarrolló una intensa actividad en la persecución de idolatrías; además, mandó a la hoguera al señor de Texcoco Carlos Ometochtli en 1539 y condenó a varios españoles por herejía y judaísmo. Por su excesivo celo la Corona le retiró del cargo inquisitorial en 1543. Hasta su muerte en 1548, Zumárraga realizó importantes fundaciones que darían la pauta a los futuros obispos como promotores de obras educativas y de beneficencia: introdujo la imprenta para la publicación de catecismos y obras en lenguas indígenas que ayudaran a la evangelización; participó en la fundación del colegio de Santa Cruz en Tlatelolco para indios nobles; patrocinó la creación del hospital del Amor de Dios para atender enfermedades venéreas, y fundó el primer recogimiento-monasterio destinado a mujeres indígenas nobles bajo el patrocinio de la Madre de Dios. A pesar de su buena relación con los miembros de su orden, Zumárraga tuvo confrontaciones con los agustinos en el pueblo de Ocuituco por algunos abusos que estos religiosos cometieron contra los indios y porque no quisieron sujetarse a su autoridad.

Al igual que Zumárraga, los primeros prelados tuvieron una gran actividad en la defensa de los indios (como fray Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga), pero también muchas dificultades en la consolidación de sus diócesis. Por un lado, tenían que afianzar su presencia en la capital episcopal con la construcción de la Catedral y con la elección de un grupo de canónigos para formar sus cabildos que se encargarían de las funciones litúrgicas y administrativas de la sede; esto se dificultaba por la escasez de clérigos seculares bien preparados y por la insuficiencia de recursos procedentes del cobro de diezmos. Por el otro, debían consolidar el dominio sobre el territorio diocesano, y para ello tuvieron que apoyarse en los religiosos que llevaban a cabo la labor evangelizadora, por la falta de clero secular y su deficiente formación, como se ha dicho.

Un ejemplo de los problemas a los que se enfrentaron los obispos y de las soluciones que les dieron fue el de Vasco

Quiroga, quien fundó en Pátzcuaro un colegio bajo la advocación de San Nicolás para instruir a su clero secular, al cual le dio una participación activa en la evangelización entregándole en administración veinte parroquias. En cuanto a su relación con los religiosos, este obispo recibió en un principio un gran apoyo de franciscanos y agustinos; incluso a estos últimos les dio la administración del pueblo de Santa Fe, en cuyo hospital el obispo había fundado un centro comunitario inspirado en la *Utopía* de Tomás Moro. Pero años después tuvo con ellos un conflicto por la doctrina de Tazazalca, que finalmente pasó a ser administrada por el clero secular, y se distanció de su gran amigo, el agustino fray Alonso de la Veracruz. A pesar de que en general las relaciones entre ambas partes estuvieron marcadas por el entendimiento y la colaboración, Quiroga y Zumárraga le escribieron al rey quejándose de la poca sumisión que los frailes tenían hacia ellos y de sus conflictos de jurisdicción. Pero el problema no se haría patente sino hasta la siguiente generación de obispos.

LA SEGUNDA GENERACIÓN DE OBISPOS Y LOS CONFLICTOS CON LOS RELIGIOSOS

En 1554 llegaba a Nueva España como arzobispo de México e inquisidor apostólico el dominico fray Alonso de Montúfar; desde su arribo intentó mejorar la posición del episcopado extendiendo su jurisdicción y aumentando sus ingresos, lo que dañaba los intereses de los frailes; el conflicto entre ambas facciones se hizo inevitable. El primer tema de discusión fue el cobro de los diezmos a los indios, problema central, pues la falta de esta entrada económica en los obispados, que sólo tenían para mantenerse los recursos de lo que pagaban los españoles, impedía el crecimiento del clero secular. Los frailes, tomando como bandera la protección y el bienestar de los indios, se oponían a que se les cobrara el diezmo alegando que ya pagaban tributos al rey y una nueva carga se-

ría muy perjudicial para ellos y terminaría por exterminarlos del todo. El agustino fray Alonso de la Veracruz escribió un tratado que mostraba con argumentos canónicos la injusticia de tales cobros, pues los indios ya sostenían con sus limosnas a los frailes que los administraban. La Corona dio la razón a los frailes y exentó a los indígenas de ese pago.

El segundo tema, el de la jurisdicción episcopal, tenía como base que los religiosos fungían como párrocos y por lo tanto debían estar sujetos a los obispos, pues no se encontraban ya en tierra de misión y las llamadas por ellos doctrinas eran de hecho parroquias donde se administraban bautismos, matrimonios y misas. Por lo tanto, los prelados podían pedirles cuentas, hacerles visitas pastorales y nombrar jueces eclesiásticos para dictaminar en materia de matrimonios. Por su lado, los religiosos alegaron que las pretensiones de los obispos eran infundadas y contrarias a las bulas concedidas por los pontífices en su favor (como la llamada Omnímoda), las cuales les otorgaban exención a la obediencia de los obispos; los centros que ellos administraban no eran parroquias sino doctrinas misionales y, por lo tanto, no debían estar sometidos a los dictámenes del episcopado como lo estaban los seculares, sino a los de sus propias autoridades provinciales, que eran las facultadas para nombrar a los priores doctrineros en los conventos. Además, los religiosos argumentaban que la relajación moral y la mala preparación de los clérigos seculares los hacían poco aptos para la labor que se les pretendía encomendar, y vaticinaban la decadencia de la evangelización si ellos la atendían.

Algunos obispos acusaron a los frailes de darles malos tratos a los indios y de tener un poder absoluto y arbitrario sobre ellos. La negligencia para atender las necesidades de sus feligreses (por lo que seguían idolatrando), la injerencia en los testamentos para apropiarse de los bienes de los difuntos, el enriquecimiento ilegítimo y la intervención en la elección de autoridades fueron otras más de las acusaciones contra los regulares. Junto a esta campaña de desprestigio, los obis-

pos utilizaron todos los medios que había a su alcance, desde dificultar la ordenación de religiosos para el sacerdocio hasta perseguir por medio de la Inquisición episcopal a algunos frailes opositores, como al agustino fray Alonso de la Veracruz y al franciscano fray Maturino Gilberti.

LOS CONCILIOS PROVINCIALES I Y II

Entre 1545 y 1563 la Iglesia católica reunió en la ciudad de Trento un concilio ecuménico para posicionarse frente a la reforma protestante y, a pesar de varias interrupciones, en él se definieron no sólo temas doctrinales, sino también el papel rector que debían tener los obispos sobre todos los cuerpos eclesiásticos y la necesidad de elevar el nivel intelectual y moral del clero. Mientras se daba una de esas interrupciones, el arzobispo Montúfar, como cabeza de la provincia eclesiástica mexicana, convocaba su primer concilio provincial en 1555. Durante sus sesiones, se determinó que los frailes no podían dictaminar en causas matrimoniales sin dar parte a los prelados. Al mismo tiempo se exigió que todos los ministros tuvieran licencia del obispo para confesar y predicar, por lo que no bastaba con el permiso del superior de la orden para realizar estos actos religiosos. El mandato iba acompañado por una serie de disposiciones sobre la administración parroquial aplicables tanto a los regulares como a los seculares. A estos controles parroquiales se agregaba uno más sobre la edificación de iglesias, para lo cual se exigía también el permiso de los obispos y se mandaba derribar aquellas capillas que no hubieran cumplido con este requisito. En el concilio también estuvo presente el tema de los diezmos a los indios, y se ordenó que se excomulgara a quienes se opusieran a su cobro. Asimismo, se solicitaban ministros para la doctrina y buenos teólogos y canonistas para los cabildos eclesiásticos, y se prohibió la ordenación de indígenas para el sacer-

docio. Entre los firmantes había dos religiosos, el arzobispo dominico Montúfar y el franciscano fray Martín de Hojacastro, obispo de Tlaxcala, siendo el único secular del grupo Vasco de Quiroga, prelado de Michoacán. El otro asistente al concilio, Juan López de Zárate, obispo de Oaxaca, murió durante su celebración. Asistieron también un delegado del obispado de Guatemala, autoridades del clero regular, el cabildo de la Ciudad de México, el virrey Luis de Velasco y varios miembros de la audiencia. Aunque Montúfar publicó los decretos de este primer concilio, ni el rey ni el Papa los ratificaron; sin embargo, se veía clara la intención de fortalecer la autoridad del obispo sobre los religiosos, lo que provocó una fuerte oposición al concilio por parte de los misioneros.

Diez años después, en 1565 Montúfar reunía un segundo concilio provincial en la Ciudad de México de acuerdo con lo mandado por el concilio de Trento, que había cerrado sus sesiones dos años antes. A él acudieron los obispos sufragáneos de Chiapas, Puebla, Yucatán, Nueva Galicia y Antequera de Oaxaca, así como el procurador del obispado de Michoacán. Asistieron también el cabildo de la Catedral metropolitana; Jerónimo Valderrama, visitador general de Nueva España, además de los oidores y los regidores del ayuntamiento de la ciudad. Su principal objetivo era aceptar y ejecutar lo acordado en el concilio de Trento, pues el rey temía que su Patronato real resultara afectado si sus disposiciones se discutían. A diferencia del primer concilio, las normas del segundo apenas si trataron sobre la sujeción de los religiosos, y el tema de los diezmos a los indios se consideró improcedente. Sin embargo, un mes después los obispos intentaron ratificar los estatutos del concilio anterior de 1555, lo que no sirvió de nada, pues el rey tampoco lo aprobó. Aunque los concilios provinciales primero y segundo no fueron sancionados, permitieron la institucionalización de la iglesia diocesana al otorgarle directrices claras, es decir, marcaron el rumbo a seguir y sirvieron de base para la legislación posterior.

LA CONSOLIDACIÓN DE LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS (1565-1640)

LOS DOS PROYECTOS SOCIALES DE LA IGLESIA: EL DE LOS FRAILES Y EL DE LOS OBISPOS

En las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, Nueva España y el Imperio español vivieron profundos cambios que afectaron a la Iglesia en ambos lados del Atlántico. En el territorio novohispano, por ejemplo, fue ya difícil mantener la ficción jurídica de una sociedad dividida en dos repúblicas, una de indios y otra de españoles, que debían vivir separadas. La idea había sido concebida por los religiosos como un sistema administrativo, político y social en el cual las comunidades estarían regidas por los descendientes de sus antiguos señores ya cristianizados, quienes gobernarían bajo la tutela de los frailes; esto permitiría proteger a los nativos de los abusos de la otra "república", la de los españoles, que habitaba en las ciudades y las villas. Tal separación tajante de la sociedad no podía subsistir en un medio donde se daba una intensa convivencia sexual, laboral y cultural. Aunque estaba prohibido, en muchos pueblos indígenas se asentaron españoles, lo que dio lugar a comunidades mestizas, y, a su vez, alrededor de los centros urbanos de todas las ciudades y villas de españoles crecieron barrios indígenas. Así, el proyecto mendicante se volvió imposible en la práctica, pues, además, las comunidades indígenas se enfrentaban a una fuerte pérdida de población debido a las epidemias y los excesivos trabajos, y a la antigua nobleza que las regía la sustituían nuevos gobernantes mestizos o plebeyos.

Los obispos, por su parte, ante un mundo rural indígena controlado en buena medida por los religiosos, estructuraron

su gobierno a partir de las ciudades y apostaron por una sociedad abierta a la integración de ambos sectores. De hecho, los núcleos urbanos se fortalecían en esta época concentrando la riqueza de las distintas regiones y convirtiéndose en centros comerciales y manufactureros y en la sede de los poderes civiles y eclesiásticos. Frente a la caída demográfica indígena, las ciudades crecían con la inmigración de colonos procedentes de España, de trabajadores esclavizados de Asia y de África y de indígenas fugados de sus pueblos, todo lo cual incrementó el mestizaje. Es muy significativo que dos de las sedes episcopales más importantes del territorio fueran trasladadas en esta época de los centros indígenas donde fueron fundadas a ciudades de españoles: Tlaxcala a Puebla en 1550 y Pátzcuaro a Valladolid de Michoacán en 1580.

Mientras la antigua Mesoamérica se veía afectada por esos cambios, la colonización vivía un intenso proceso de expansión hacia el norte. Después de una prolongada guerra a sangre y fuego entre 1550 y 1590 contra los chichimecas, se inició la colonización del Bajío a fines de la centuria, y en sus fértiles valles las antiguas fortalezas o "presidios" daban lugar a prósperas villas y ciudades. Con esto se abría una nueva área misional hacia el norte, en los nuevos reinos que se estaban construyendo con el arribo de indios, mestizos, mulatos y españoles: Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo León y Nuevo México. A diferencia de lo que había pasado en Mesoamérica, esta expansión se realizaba sobre pueblos nómadas y seminómadas, lo que creó un sistema distinto de colonización y tuvo como principal motor el descubrimiento de minas de plata, hecho que transformó la situación social y económica en el virreinato. Por las mismas fechas se abría para Nueva España la ruta del Pacífico y Filipinas, que se convertiría en fuente de riqueza al insertarse en la zona comercial del sureste asiático, así como en un campo de expectativas de expansión misionera.

Los grandes beneficiados de estos cambios fueron la Corona y los nuevos sectores que ella apoyaba: los mercaderes

(que cobraban sus impuestos y muy pronto controlaron la minería norteña y el comercio asiático y europeo), los funcionarios encargados de fiscalizar el cobro del tributo indígena (alcaldes mayores y corregidores), los terratenientes y los obispos. Estos grupos e individuos desplazaron a los sectores que habían regido la sociedad novohispana de los primeros tiempos: los encomenderos, los frailes y los nobles indígenas. Tal situación se daba en el marco de una crisis demográfica que afectaba a la población nativa y que provocó la necesidad de redistribuir la fuerza de trabajo para fortalecer a la creciente actividad minera, el auge constructivo de las ciudades y las empresas agrícolas de los nuevos colonos españoles, quienes comenzaban a generar latifundios.

La pugna entre frailes y obispos por el control de las doctrinas indígenas era, por tanto, no sólo un enfrentamiento de dos posiciones antagónicas frente a lo que se pretendía de la Iglesia novohispana: en ella también se discutía si debía pervivir una sociedad que mantuviera separados a españoles e indios, o si ambos grupos debían convivir, pero ahora bajo el cuidado de sus nuevos pastores, los obispos.

LA BULA DE SANTA CRUZADA, LA ORDENANZA DEL PATRONATO Y EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL

Simultáneamente a esos cambios en Nueva España, el Imperio español vivía un proceso de consolidación al que ayudaron los metales americanos. En la época de Felipe II España dictaba la política en Europa e intentaba imponer su dominio sobre el Mediterráneo y el Atlántico como campeona de la ortodoxia católica contra los protestantes, con un claro sentido de hegemonía religiosa, a pesar de sus tropiezos con Inglaterra y de la independencia de la calvinista Holanda. También la religión estaba detrás de la lucha con el Imperio turco, al continuar con la vieja idea mesiánica de cruzada contra

el Islam, el cual sufriría un fuerte revés en Lepanto: un triunfo para la cristiandad. España se proclamó campeona de la ortodoxia católica y, como muestra, su rey aprobó en 1564 los decretos emitidos por el concilio de Trento, concluido un año antes.

A cambio de su apoyo contra las fuerzas del mal (turcos y protestantes), el Papado, al principio renuente, le dio muchas concesiones a la Corona española sobre las instituciones eclesiásticas que actuaban en todo su imperio. Se consolidó así el Regio Patronato y se le permitió al rey recolectar limosnas entre sus súbditos católicos para sostener la guerra contra el infiel por medio de la bula de Santa Cruzada. Dicho documento pontificio, dado en 1573, concedía a quienes lo adquirían exenciones de ayuno y una serie de indulgencias para vivos o difuntos que podían reducir los días de castigo en el purgatorio. A pesar de la oposición de varios sectores católicos, pues el tema había sido una de las causas de la ruptura protestante, el rey vio en la bula una forma de aumentar sus ingresos y fortaleció el Consejo de Cruzada, con un comisario general, para que la administrara, tanto en España como en América. Además de la Santa Cruzada, el Papa le concedió al rey el derecho de subsidio (contribución forzosa que el clero debía darle a la Corona) y el excusado (posibilidad de quedarse con una parte de los diezmos de las diócesis); dichas concesiones fueron conocidas como las "tres gracias", pero en América sólo la primera se aplicó en un principio, y las otras dos no hasta el siglo XVIII. Como puede verse, la política eclesiástica de Felipe II estaba muy relacionada con sus reformas hacendarias y con la necesidad de generar mayores controles. Esa política afectó también a las instituciones imperiales que actuaban en América, incluida la Iglesia.

Pero, como vimos, los eclesiásticos en Indias gozaban de condiciones distintas a las europeas: los religiosos administraban curatos y pretendían ser autónomos de los obispos, por lo cual éstos tenían un margen de actuación muy limita-

do. Tal situación hacía necesaria una adaptación continua tanto de los decretos del concilio de Trento, que daban a los obispos mucho poder, como de los principios que regían el Regio Patronato. Así, en el conflicto que enfrentaba a los dos grupos clericales americanos la Corona tomó actitudes muy ambiguas y las cédulas que emitió cambiaban su apoyo de uno a otro bando, según las informaciones que le llegaban. En 1557 falló en favor de los religiosos, prohibió que entraran clérigos donde había frailes y exigió que se guardaran sus privilegios y exenciones. Como contrapartida, en 1574 los obispos se beneficiaron con una cédula (la ordenanza del Patronato) que obligaba a los regulares a notificar los cambios de personal que los provinciales hicieran en los prioratos y a que cada año se les entregaran al virrey y al obispo listas con las personas que ocupaban los cargos priorales y sus cualidades. En 1583 una nueva cédula mandó que se presentasen clérigos seculares para todas las doctrinas, y se consiguió un breve papal que revocaba todos los privilegios de las órdenes religiosas. Pero en 1585 se invalidaron tales cédulas y se regresó al *statu quo*; la actitud ambigua de la Corona y las presiones de los religiosos no permitieron grandes cambios, aunque el episcopado consiguió algunos avances.

Una figura clave en ese proceso fue Pedro Moya de Contreras, amigo del presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando y del cardenal Diego de Espinosa, personajes centrales en el proceso de consolidación del Regio Patronato indiano. Moya llegó en 1570 a Nueva España para fundar el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, y en 1572 recibió el nombramiento de arzobispo de México. Felipe II lo designó visitador del reino en 1583 y entre septiembre de 1584 y octubre de 1585 ocupó el cargo de virrey interino. Sus apoyos en la Península y sus cargos políticos coadyuvaron a que su actividad eclesiástica se viera coronada por el éxito, sobre todo en la convocatoria del tercer concilio provincial mexicano en 1585.

La magna asamblea tenía como finalidad aplicar los principios del concilio de Trento en Nueva España, y por lo tanto consolidar y poner en marcha los intentos de reforma iniciados en los dos concilios anteriores y que no habían sido ratificados por el rey ni por el Papa. A la reunión acudieron seis obispos sufragáneos, incluido el de Guatemala, los provinciales de las órdenes religiosas, los representantes del cabildo de la Catedral y los oidores de la audiencia. En ella se discutieron temas como el de la evangelización, la conducta moral de los clérigos y su sustento (congrua), la necesidad de mayores controles sobre los cabildos de las catedrales, la administración sacramental, la prohibición de ordenar para el sacerdocio a los indios, las adecuaciones al Regio Patronato, la recaudación de diezmos y la instauración de tribunales y jueces eclesiásticos. Sin embargo, los temas más conflictivos se centraron en la organización parroquial (pues se homologaba a las doctrinas ocupadas por los frailes con las parroquias de los seculares) y en los derechos de los obispos, a quienes se les autorizaba a visitar las doctrinas que estaban en manos de los regulares. Éstos fueron los principales opositores a que se aplicaran las normas del concilio, pues querían seguir gozando de sus privilegios papales de excepción. Por lo pronto, los frailes pudieron echar atrás la propuesta de algunas autoridades para que se trasladaran las doctrinas de los regulares a los seculares, pues de momento no había un número suficiente de éstos en Nueva España. Con todo, en las diócesis de México, Michoacán y Puebla se crearon entre 1570 y 1640 muchas nuevas parroquias seculares en los territorios no ocupados por los religiosos, y algunas visitas secundarias se les entregaron en administración también a los clérigos.

A pesar de la oposición de los mendicantes, con el tercer concilio provincial se habían puesto las bases legales que favorecían la injerencia de los obispos en sus doctrinas. Tales bases se consolidaron en las primeras décadas del siglo XVII, durante las cuales la Corona les otorgó a los obispos un con-

junto de derechos, preeminencias y concesiones sobre los frailes como nunca antes los habían tenido. En 1603 el rey ordenó que ningún religioso entrara a hacer oficio de cura sin ser examinado antes por su obispo en lengua y doctrina. La orden no se cumplió, por la oposición de los religiosos, pero fue reiterada en 1618 y en 1622. Para 1623 se ordenó que, en el nombramiento de curas párrocos del clero regular, se presentara una terna al virrey con copia para el obispo, y que éste debía dar la colación y canónica institución al individuo encargado del curato. Al año siguiente se mandó que los obispos pudieran visitar a los religiosos en lo tocante al ministerio de curas. El visitador episcopal revisaría iglesia, sacristía, cofradías y limosnas, y usaría de corrección y castigo en el ejercicio de la cura de almas. Esta orden se reiteró en 1626. Con el fin de reforzar estos mandatos, en 1627 se ordenó quitarles el salario a aquellos curas regulares que no estuvieran legítimamente nombrados. Por cédulas de 1634 y 1639, Felipe IV sujetaba a los religiosos a la obediencia de sus obispos y reiteraba las ordenanzas anteriores, aunque en cuanto a las costumbres licenciosas no pudieran tener autoridad. Pero en la mayor parte de los casos esa legislación fue letra muerta a causa de la oposición de los religiosos, apoyados por los virreyes, y del desinterés de algunos obispos, que eran también frailes, por aplicarlas. Para este tiempo el clero secular había crecido con los egresados de la universidad o de los colegios jesuitas, que se encontraban desempleados, pues el acceso a uno de sus más importantes medios de subsistencia les estaba vedado debido al monopolio de los curatos por los regulares.

Debemos notar que la legislación se hacía eco de lo acontecido en 1622, año en que el rey autorizó la publicación del tercer concilio provincial y con ello se hizo oficial y obligatorio su cumplimiento. Hasta entonces no se avaló la normatividad más importante que tuvo la iglesia novohispana durante el periodo colonial y gran parte del siglo XIX.

De manera paralela a los avances legales que el episcopado americano conseguía sobre los religiosos, se iban consolidando las instituciones que aumentarían su poder y prestigio, así como el crecimiento y el fortalecimiento del clero secular. Entre los obispos de este periodo elegidos por el rey y su Consejo de Indias hubo prestigiados teólogos y juristas, la mayoría peninsulares y miembros del clero secular, aunque también ocuparon las sedes, sobre todo las sufragáneas, religiosos franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios, varios de ellos de origen criollo. En este periodo dos arzobispos de México (Pedro Moya de Contreras y el dominico fray García Guerra) asumieron de manera interina el cargo de virreyes durante unos meses, y otros como Francisco Manzo y Zúñiga llegaron con el oficio de visitadores. El poder que les conferían dichos cargos no afectó la situación general que confrontaba a los obispos con los virreyes, sobre todo desde 1624, año en que estalló un serio conflicto entre el virrey marqués de Gelves y el arzobispo Juan Pérez de la Serna. Los intentos reformadores del virrey atentaron contra los intereses locales de las élites criollas, los cuales fueron defendidos por el prelado.

Uno de los símbolos de ese poder de los obispos que iba en aumento fueron las monumentales catedrales que se comenzó a edificar en las capitales episcopales. Para administrarlas, cada prelado debía fortalecer al cabildo eclesiástico, órgano corporativo formado por personas que obtenían sus puestos de manera vitalicia por nombramiento del rey, aunque la Corona respetó la costumbre de nombrar a quienes ya eran miembros del cabildo para ocupar los puestos que vacaban por ascenso o por muerte. Los cabildos estaban formados por cinco dignidades (deán, arcedeán, chantre, maestrescuela y tesorero) y un número variable de canónigos y racioneros.

Dentro de los cabildos se creó un sistema escalafonario que con el tiempo se fue ampliando a todas las catedrales y que les permitió a los miembros de una sede concursar para ocupar vacantes de rango superior en otra.

Los cabildos se fueron volviendo mayoritariamente criollos desde principios del siglo XVII, y sus miembros defendieron sus privilegios ante aquellos obispos que querían reformarlos; por ello, en este periodo fueron comunes las fricciones entre ambas instancias. Al morir los obispos, este cuerpo colegiado se declaraba en "sede vacante" y gobernaba la diócesis mientras era nombrado el prelado sucesor, situación muy común en las diócesis americanas que propició el aumento de privilegios para los cabildos, con la subsecuente confrontación con los obispos peninsulares.

No sólo la administración religiosa de la Catedral era competencia del cabildo, sino también el cobro de los diezmos, que constituían su medio de subsistencia. Lo común era que parte del cobro de este tributo se le concediera a uno o a varios comerciantes arrendadores que se encargaban de comercializar granos y animales y que le entregaban a la sede episcopal una cantidad fija anual, pero en regiones muy ricas el cabildo lo recolectaba directamente. Del total de los diezmos, una cuarta parte pasaba al obispo y se ocupaba en mantener el palacio episcopal y a sus funcionarios y en limosnas para los miserables, sobre todo en tiempos de hambres y epidemias; otra cuarta parte se destinaba a pagar los salarios de los miembros del cabildo, y la mitad restante se distribuía entre el rey (2/9); la fábrica de la catedral y gastos del culto (3/9), así como en pagos extraordinarios (4/9). Con el fortalecimiento de la economía agrícola novohispana los diezmos a las catedrales fueron en aumento en este periodo, en especial en el obispado de Michoacán, gracias al crecimiento del Bajío, cuya colonización se desarrolló después de terminada la guerra chichimeca alrededor del 1600.

El ámbito del gobierno episcopal no se reducía sólo a la catedral, sujeta como vimos al cabildo eclesiástico; la mayor

parte de los asuntos diocesanos se atendían en otras instancias que también dependían del obispo y que funcionaban a menudo en el palacio episcopal, por ejemplo, la secretaría de cámara y el provisorato, que también en este periodo comenzó a fortalecerse. Este tribunal eclesiástico se encargaba de los casos de idolatrías entre los indios, de las causas matrimoniales, de los escándalos públicos y de juzgar delitos civiles y criminales en los que estuvieran implicados clérigos. Estaba bajo la dirección de un vicario general y provisor, cargo que ocupaba a menudo uno de los miembros del cabildo, por lo que muy pronto este tribunal se convirtió en un instrumento para aligerar las tensiones entre obispos y cabildos, pues los miembros de este cuerpo asesoraban a los prelados en materias jurídicas y en la designación de párrocos seculares.

En Europa los obispos tenían bajo su jurisdicción toda la organización parroquial, es decir, aquellos templos o curatos donde se administraban los sacramentos del bautismo y el matrimonio. Como hemos visto, en América, por la evangelización, un elevado número de esos curatos estaba en manos de los religiosos que no querían sujetarse a los obispos; por ello, una de las prioridades de éstos fue establecer parroquias sujetas a clérigos seculares, para lo cual era necesario fortalecer este clero y elevar su nivel intelectual y moral. Aunque la provisión de curatos se hacía en nombre del rey, y desde 1574 el obispo debía presentar ante el virrey a tres candidatos para que él eligiera a quien debía ocupar el que estuviera vacante, la institución canónica era propia del obispo, y a ella se debían sujetar incluso los curas religiosos, después de pasar un examen de doctrina y de conocimientos de una lengua indígena. Además del cura párroco, debían nombrarse vicarios, tenientes o ayudantes de cura, pues la feligresía estaba dispersa y no sólo abarcaba a aquellos que vivían en la cabecera. Para su mantenimiento, era indispensable la regulación de las obvenciones o pagos por servicios religiosos y de las limosnas de los fieles por medio de los aranceles fija-

dos por los obispos, pues a muy pocas parroquias, sólo a las más necesitadas, llegaba una parte mínima de los diezmos. Las rentas parroquiales constituían un beneficio, por eso a los curas se les llamaba beneficiados, y con ello se pretendía evitar que éstos buscaran formas menos dignas de subsistencia, como los negocios y el tráfico de mercancías, lo cual no siempre se logró.

Un aspecto crucial para el fortalecimiento del clero secular lo constituía su formación, pues para la consagración sacerdotal sólo bastaba tener rudimentos del latín y de teología moral (casos de conciencia), y éstos a menudo eran muy precarios en los sacerdotes. En parte con la finalidad de subsanar estas fallas fue que se creó la universidad en la Ciudad de México en 1553 por mandato del rey. Aunque no era una institución eclesiástica, en sus facultades de artes, teología y cánones se preparaba a los futuros sacerdotes seculares, y en su organización participaron los canónigos de la Catedral, la Audiencia e incluso había maestros provenientes de las órdenes religiosas. Pero la universidad era insuficiente para cubrir las necesidades educativas del clero, por lo que algunos obispos (como Vasco de Quiroga en Michoacán y fray Bartolomé de Ledesma en Oaxaca) o clérigos ricos (como Juan Larios en Puebla) erigieron colegios para seculares en sus diócesis. Con la llegada de la Compañía de Jesús, como veremos, hubo un gran avance en materia educativa en relación con la enseñanza media, lo que coadyuvó a elevar el nivel intelectual del clero.

ADAPTACIÓN DE LOS MENDICANTES A LOS NUEVOS TIEMPOS: LA FRAGMENTACIÓN EN PROVINCIAS

En la segunda mitad del siglo XVI la evangelización en la antigua Mesoamérica ya se había consumado y los pueblos indígenas, a lo menos formalmente, ya eran cristianos. En esa

área se había creado una red de conventos rurales a corta distancia unos de otros que se agrupaban en torno a una capital (México, Puebla, Valladolid de Michoacán, Antequera de Oaxaca, Guadalajara, Guatemala o Mérida), ciudad de españoles, donde se encontraba la casa matriz de la orden. En el Bajío, en cambio, era difícil el avance a causa de la guerra chichimeca, y no se comenzaron a establecer ahí los primeros misioneros franciscanos hasta que se logró su pacificación. Para estas fechas —alrededor del 1600— había en Nueva España cerca de mil seiscientos frailes de las órdenes evangelizadoras, de los cuales unos ochocientos eran franciscanos (distribuidos en cerca de doscientos establecimientos en todo el territorio), otros cuatrocientos eran dominicos (que administraban alrededor de noventa conventos) y trescientos ochenta pertenecían a la orden de San Agustín (con setenta y siete casas).

Con el aumento de fundaciones en las diferentes regiones, crecieron las dificultades para su control, por lo que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, las tres provincias madres de las órdenes misioneras se fragmentaron, y se crearon nueve provincias mendicantes nuevas en el territorio, cada una independiente de las restantes y sólo sujetas a sus generales en Roma. La orden que más se dividió fue la franciscana, que entre 1559 y 1607 separó seis provincias de la del Santo Evangelio en Michoacán, Guatemala, Nicaragua, Yucatán, Zacatecas y Jalisco. Todas ellas habían pasado una etapa previa como custodias creadas por las necesidades logísticas de la misión. De hecho, la diferencia entre una custodia y una provincia era sólo de grado. Podríamos decir que la primera era la premisa para la segunda. Sin embargo, tres custodias se quedaron como tales hasta el siglo XVIII: las de Nuevo México y Tampico, dependiendo de la del Santo Evangelio, y la de Río Verde sujeta a la de Michoacán. Las custodias, y las extensas áreas que administraban las provincias de Jalisco y Zacatecas hacían de los franciscanos los únicos dedicados a

trabajar tanto en pueblos cristianos como en las llamadas "misiones vivas", entre paganos.

La Corona, para mantener un mayor control sobre las numerosas provincias franciscanas en América, nombró un comisario general de Indias radicado en Madrid y encargado de la búsqueda y el traslado de frailes idóneos para la misión y de otros problemas. De él dependían dos comisarios, uno en Nueva España y otro en Perú, que presidirían los capítulos en cada provincia y se asegurarían de mantener la paz y las buenas costumbres.

La orden dominica separó en este periodo dos provincias de la madre, que era la de Santiago: una en Chiapas y Guatemala y otra en Oaxaca. Los agustinos sólo crearon una nueva provincia autónoma en Michoacán. Estas fragmentaciones estuvieron vinculadas a la formación de intereses locales por parte de los frailes criollos, quienes consideraban que las decisiones importantes y la elección de los dirigentes se hacían en la Ciudad de México y que no se tomaba en cuenta a los religiosos nacidos en las provincias, sobre todo en Michoacán y Oaxaca. A mediados del siglo XVII los dominicos poblanos crearon también su provincia autónoma por las mismas causas.

Esas provincias habían crecido a menudo con sus propios recursos humanos, los criollos, lo que trajo consigo la intensificación de las relaciones con los españoles. La costumbre de legar el patrimonio familiar al hijo mayor y la falta de puestos en la vida civil orillaban a muchos segundones a tomar el hábito frailuno, con el único fin de sobrevivir. Esto había provocado la relajación de las costumbres y la necesidad de aumentar las rentas de los conventos de las capitales provinciales, a veces por medio de la adquisición de propiedades tanto rurales como urbanas. La entrada de criollos y el crecimiento de las casas en las ciudades no sólo reforzaron los vínculos de las órdenes con las élites de la sociedad española, sino que también provocaron serios conflictos por el control de las comunidades religiosas. Muy pronto, los frailes

nacidos en Nueva España, que por su elevado número controlaban la elección de autoridades en los capítulos provinciales, desplazaron a los religiosos peninsulares de dichos cargos.

Muchas consecuencias trajo consigo esta situación, siendo la más destacada la instauración de la alternativa entre los dominicos y agustinos y de la ternativa entre los franciscanos de México. Entre 1614 y 1629 el Papado ordenó que en la mayor parte de las provincias de los mendicantes el oficio de provincial recayera un trienio en peninsular y al siguiente en criollo, y que dos de los cuatro definidores y uno de los dos visitadores debían ser electos entre los nacidos en España. Ello desató una violenta reacción en todos los medios criollos novohispanos y creó una fuerte tensión entre ambas facciones durante varios lustros. En algunas provincias, unos cuantos frailes peninsulares (los que habían solicitado el documento pontificio por estar excluidos de los puestos rectores), consideraban que el predominio de elementos criollos en la provincia era la causa de la profunda relajación moral y de la vida religiosa en que se vivía. En otras, fue la minoría criolla la que solicitó la alternativa, como sucedió en Michoacán con franciscanos y agustinos, y con los dominicos en la provincia de Chiapas y Guatemala.

La situación crítica de los pueblos indígenas por las epidemias y la criollización de las órdenes propició que desde 1580 los conventos y las comunidades religiosas creados para la misión vivieran un proceso de estancamiento, y que el número de religiosos en ellos no aumentara y a veces incluso disminuyera. En contraste con las casas rurales estaban los grandes conventos urbanos, enriquecidos y acrecentados gracias a los apoyos que les daban los vecinos españoles y sus cabildos, así como las fundaciones en los reales mineros del norte (Zacatecas y San Luis Potosí) o en las prósperas villas agrícolas (como Atlixco y Celaya). Los conventos franciscanos, que sólo vivían de limosnas y capellanías, le encargaron a un mercader o síndico la administración de sus ren-

tas; dominicos y agustinos, propietarios de haciendas, trapiches azucareros y casas urbanas, las administraban directamente con un fraile procurador. Aunque más modestamente, también los conventos rurales de estas dos órdenes comenzaron en este periodo a adquirir tierras de labranza y rebaños de ovejas para el sustento de sus religiosos, pues alegaban que eran insuficientes las limosnas de los indios, así como los cien pesos y el maíz recibidos por cada doctrinero por parte del rey.

El crecimiento de los conventos en las ciudades de españoles y la entrada masiva de criollos trajeron consigo la necesidad de reforzar los estudios de latín, filosofía y teología moral para los jóvenes que ingresaban en ellas. Además de estos colegios, recibían una educación especializada en teología escolástica aquellos frailes cuya carrera académica los llevaría a ocupar los oficios rectores de las provincias, mientras que los menos capaces para la teología fueron enviados a atender las parroquias indígenas.

CARMELITAS, DIEGUINOS, MERCEDARIOS Y ÓRDENES HOSPITALARIAS

Para contrarrestar el excesivo poder que tenían franciscanos, dominicos y agustinos, la Corona y los obispos propiciaron la llegada de dos nuevas familias mendicantes denominadas "descalzas", por la rigidez de vida que exigían a sus frailes. Los carmelitas y los franciscanos descalzos (o dieguinos), que habían sido reformados en España con la ayuda del rey, promovían el retiro y la oración, pero la necesidad de allegarse limosnas y otros recursos los obligó a dedicarse a la labor pastoral. Aunque en un principio ambas órdenes llegaron a México por petición del arzobispo Moya de Contreras sólo para fundar casas de paso hacia las misiones de Filipinas y Nuevo México, a la larga éstas se volvieron fundaciones permanentes, y muy pronto las dos órdenes se extendieron por

las principales ciudades del virreinato, generando también dos provincias autónomas de las españolas.

Otra era la situación de los mercedarios, quienes ya tenían numerosos conventos en el área de Guatemala en los que administraban a la población indígena y donde habían fundado una provincia autónoma desde 1563. Interesados en extenderse hacia Nueva España, los mercedarios guatemaltecos solicitaron abrir un colegio hospedería en la capital del virreinato para que sus estudiantes pudieran acudir a la universidad. Una vez conseguido, pidieron fundar casas en Oaxaca y Puebla como escalas de hospedaje en el camino a México, y en las primeras décadas del siglo XVII pusieron conventos en Valladolid, Guadalajara, Colima, Atlixco, Veracruz y San Luis Potosí. En sus conventos recolectaban limosnas para rescatar cristianos cautivos por los musulmanes en África, y con la apertura de escuelas de primeras letras y de gramática latina ganaron prestigio en las pequeñas ciudades de provincia. Al igual que los carmelitas, los mercedarios adquirieron y recibieron en herencia haciendas y huertas para mantener sus conventos y, gracias a esa prosperidad, profesar en ellos se volvió una buena opción para los jóvenes de las familias poderosas. Esto propició que la nueva provincia se volviera totalmente criolla, por lo que no vivió los conflictos de alternativa que afectaron a las otras órdenes.

También en este periodo se impulsó la labor hospitalaria que estaba en manos de distintas instancias (los religiosos, el episcopado, los marqueses del Valle). Para complementarla se creó una nueva congregación en la capital del virreinato (la de la Caridad o de San Hipólito) a partir de un hospital para dementes, y se solicitó la llegada desde La Habana de una orden hospitalaria española, la de San Juan de Dios. Entre 1604 y 1640 los juaninos fundaron su casa matriz en la Ciudad de México (con convento, noviciado y colegio) y llegaron a atender cerca de veinte hospitales situados desde los lejanos reales de minas y ciudades del Norte hasta los poblados sureños de Yucatán, Oaxaca y Guatemala. A pesar de va-

rios intentos de autonomía, la orden en Nueva España dependió por mucho tiempo de un comisario general de Indias nombrado desde España.

LOS JESUITAS: COLEGIOS Y MISIONES

La más importante y original de las órdenes nacidas de la contrarreforma fue la Compañía de Jesús, cuya organización vertical la hacía depender directamente del general en Roma y del Papa, a quien sus miembros le juraban obediencia ciega cuando profesaban su cuarto voto. Al no tener capítulos provinciales ni elecciones, tampoco sufrieron los conflictos de alternativa. Además, a diferencia de los mendicantes, no estaban obligados a la vida comunitaria y, por lo tanto, no vivían en conventos ni portaban hábito específico. Desde su llegada a la Nueva España en 1572, los jesuitas se volvieron los más importantes difusores de las reformas que el concilio de Trento intentaba imponer. Con el apoyo de los obispos, de los virreyes, de los cabildos urbanos, de los ricos hacendados y de los gobernadores de los reinos norteños, los jesuitas extendieron su influencia en todo el territorio novohispano, adquirieron importantes propiedades agrícolas e influyeron poderosamente en la vida social, política y religiosa del virreinato.

El primer ámbito de influencia de la Compañía lo conformaron las ciudades, en las que desempeñaron una importante labor educativa fundando colegios para los estudios de las artes liberales (el bachillerato actual) —que estaban muy desatendidos en la educación universitaria— e introduciendo grandes novedades en materia pedagógica (la *Ratio Studiorum*), que incluían competencias, premios y el estudio de nuevas materias. En estos establecimientos se formaron generaciones de criollos que ocuparían puestos importantes en la sociedad colonial. Desde esos colegios, los jesuitas promo-

vieron sus devociones y sus santos, la participación en los ejercicios espirituales realizados en sus casas de ejercicios, un gran amor a su instituto y las actividades benéficas y religiosas de sus congregaciones para seglares. Desde los templos anexos a sus colegios, en el confesionario y el púlpito, los miembros de la Compañía se convirtieron en árbitros y rectores de la conciencia y la opinión pública. Su predicación y dirección espiritual abarcaron también las calles y plazas, las cárceles, los hospitales, los conventos de monjas y los recogimientos de mujeres. Durante la Cuaresma, y para preparar la Pascua y promover confesiones y arrepentimientos, los padres de San Ignacio dejaban las ciudades y recorrían rancherías, pueblos, haciendas y obrajes a fin de predicar en poblaciones rurales donde los párrocos ejercían una administración religiosa poco efectiva.

Los jesuitas además desplegaron una extensa actividad misionera en las regiones norteñas de Nueva España desde fines del siglo XVI. Mandados llamar por el gobernador de Nueva Vizcaya en 1589, interesado en promover la colonización de Sinaloa, los ignacianos iniciaron su labor entre los acaxees, xiximes y tepehuanos, y a principios del siglo XVII fundaron numerosas misiones en los actuales estados de Durango, Sonora y Chihuahua entre tarahumaras, ópatas, yaquis y mayos. La existencia de asentamientos agrícolas precarios entre esos grupos facilitó la fundación y el avance de las misiones, donde los religiosos crearon autoridades indígenas para su gobierno y control, jefes que tenían las funciones de los caciques del área central de Nueva España. En cada misión vivía un jesuita que organizaba la vida religiosa, la cría de ganado, las siembras y el trabajo de la comunidad, la cual debía prestar servicio forzoso tres días de la semana de manera rotativa. Las misiones fueron además un factor importante de colonización, pues aportaron mano de obra y bastimentos a los reales de minas.

La prosperidad urbana y el crecimiento de la población criolla en las ciudades fueron también condiciones que permitieron la fundación de comunidades religiosas destinadas a la protección de las mujeres. Beaterios, recogimientos, orfanatos y monasterios conformaron una parte importante en el proceso de afianzamiento de la jurisdicción episcopal en los centros urbanos, y simultáneamente cubrían la necesidad de dar cobijo a una creciente población femenina que no tenía opciones matrimoniales. Por ello, los cabildos urbanos y los terratenientes organizados en cofradías fueron los primeros interesados en apoyar esas promociones episcopales. Por su parte, las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) también fomentaron la fundación de monasterios para sus ramas femeninas y consiguieron ponerlos bajo su jurisdicción, lo que acentuó los conflictos con los obispos desde la época de Pedro Moya de Contreras.

Para mediados del siglo XVII funcionaban en las principales ciudades novohispanas treinta y dos conventos de monjas. Tres cuartas partes de ellos se concentraban en la capital y en Puebla, y tan sólo nueve se distribuían en los extensos territorios del Norte y del Sureste. Cada monasterio femenino sujeto al obispo o a los religiosos era autónomo, pero podían seguir reglas comunes formando así órdenes monacales. Las más numerosas eran las concepcionistas, que poseían incluso varias casas en una ciudad (en la de México, por ejemplo, había ocho). Las seguían las franciscanas (clarisas, urbanistas y capuchinas) y las dominicas con fundaciones en México, Puebla, Oaxaca, Querétaro y Valladolid; las jerónimas, agustinas, carmelitas y brígidas poseían en cambio muy pocos monasterios. A pesar de algunos elementos que diferenciaban a unas de otras, las reglas de todas tenían muchas cosas

en común, sobre todo la rigurosa clausura y las obligaciones de oración comunitaria en el coro.

Aunque en un principio se crearon también monasterios para indias nobles (como Santa Clara de Querétaro) y para hijas de conquistadores empobrecidos (como Jesús María en la capital), para fines del siglo XVI esas fundaciones ya habían sido ocupadas por criollas ricas que pagaban dotes para ingresar. Lo mismo sucedió con algunos recogimientos, espacios de reclusión voluntaria que asilaban a mujeres viudas, abandonadas o separadas, y a prostitutas arrepentidas, y que a menudo fueron promovidos y financiados por los obispos, quienes también propiciaron su transformación en conventos.

Para su sustento, la mayoría de los monasterios de religiosas poseía numerosas propiedades urbanas y vecindades, además de administrar sumas considerables de capital líquido provenientes de las dotes que las monjas debían aportar cuando ingresaban a la clausura. Esos bienes eran administrados por unos mayordomos seglares que eran a menudo también comerciantes. Al igual que los conventos de varones, los de mujeres eran importantes consumidores de alimentos, bienes suntuarios y servicios, por lo que gracias a ellos se sostenían importantes sectores de las capas medias y modestas urbanas.

LAS COFRADÍAS Y OTRAS HERMANDADES DE SEGLARES

Para promover una mayor participación de los seglares en la vida religiosa, en la organización de las fiestas y en las obras de beneficencia, la Iglesia medieval había fomentado la formación de hermandades, instituciones que la contrarreforma católica mantuvo como un instrumento eficaz para consolidar las prácticas católicas. Bajo la mirada vigilante de obispos, religiosos y párrocos seculares, aunque no siempre bajo

su control, estas organizaciones se multiplicaron desde mediados del siglo XVI en todo el territorio, tanto en las grandes ciudades como en las villas y pueblos indígenas. Por medio de ellas se integraron a las normas de convivencia de la sociedad colonial todos los sectores sociales: las poblaciones nativas, los esclavos africanos, los emigrados españoles y los nuevos sectores mestizos.

En los pueblos de indios funcionaban por lo menos cuatro cofradías: una del Santísimo Sacramento para la celebración de la fiesta del Corpus Christi; una dedicada a la Virgen María; una de flagelantes o de sangre, que salía en las procesiones de la Semana Santa, y una de Ánimas, que fomentaba las limosnas destinadas a rezar por los que estaban en el purgatorio y a solventar los gastos funerarios de sus miembros. La mayor parte de las cofradías vivía de las cuotas anuales de los cofrades y del producto obtenido de tierras y ganados explotados con el trabajo comunitario y rotativo. Los frailes fomentaron la creación de estas organizaciones de laicos como un medio para adquirir limosnas en una época en que las donaciones individuales disminuyeron a causa de la despoblación. En muchos pueblos de Oaxaca estas instituciones se hacían cargo de los bienes comunales para salvarlos de la rapiña de los españoles; en todo el territorio las cofradías se convirtieron en un factor importante de cohesión social para enfrentar la crisis y la despoblación.

En las ciudades las cofradías también fomentaron la consolidación de identidades. A principios del siglo XVII los franciscanos crearon en sus conventos de Puebla y México la orden de los terciarios para fomentar prácticas ascéticas y de oración entre los laicos. Las organizaciones de artesanos generaron sus propias cofradías gremiales para sus fiestas patronales y para ayudar a sus miembros necesitados. Por otro lado, en todas las iglesias urbanas de religiosos, así como en las catedrales funcionaban cofradías que agrupaban a terratenientes, funcionarios y mercaderes, y los jesuitas promovieron las congregaciones marianas para promover el culto a

la Virgen y la labor social. Por último, en algunos templos se crearon las hermandades de "morenos" para negros y mulatos.

EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO

Una de las instituciones que se reestructuraron en la época de Felipe II fue la Inquisición, con el fin de impedir el avance protestante en los territorios sujetos al Imperio español y de corregir y regular las desviaciones doctrinales entre el clero y los fieles. El nuevo tribunal (Consejo de la Suprema) era independiente de otras autoridades civiles y eclesiásticas, aunque estaba formado por clérigos nombrados por el inquisidor general de Madrid, y los castigos que sentenciaba eran impuestos por la autoridad civil. En América el Santo Oficio sólo funcionó en tres ciudades, Cartagena, Lima y México, y en esta última lo instauró Pedro Moya de Contreras en 1571 como su primer inquisidor. A su jurisdicción estaba sujeta toda la población, excepto los indios, cuyas "idolatrías" siguieron siendo juzgadas por los obispos a través del tribunal del provisorato y de un provisor especial para ellos.

Como todos los tribunales del imperio, el mexicano estaba formado por tres inquisidores y tres calificadores del clero regular; para cuidar la cárcel había un alcaide; para llevar los registros de los juicios, varios secretarios y notarios, y para otras actividades, funcionarios menores, todos ellos seglares. Además, un capellán y un médico se hacían cargo de los reos. Con el fin de abarcar el extenso territorio (que incluía Nueva España, las Filipinas y las Antillas), se nombraron comisarios en las principales ciudades y villas del virreinato. El comisario podía ser un cura o un juez eclesiástico, el prior de un convento o un canónigo que se encargaría de indagar a quienes cometían delitos contra la fe, reunir la información pertinente y remitirla, junto con los reos, al tribunal de Mé-

xico. Finalmente, se estableció un número fijo de "familiares" o colaboradores del tribunal, que a cambio de prerrogativas honoríficas debían denunciar a los infractores.

En la época que nos ocupa, el tribunal del Santo Oficio de México condenó a la pena de muerte a varios judíos conversos al cristianismo que seguían practicando sus ritos, entre ellos, a la familia Rodríguez-Carvajal, emparentada con el gobernador de Nuevo León. Persiguió también a varios piratas ingleses y franceses acusados de profesar el protestantismo, aunque a ninguno se le aplicó la pena máxima. Pero la mayor parte de los "delitos" perseguidos por ese tribunal la constituyeron la bigamia, la blasfemia y las prácticas de hechicería y brujería, que recibieron como sentencia azotes, escarnio público, multas o trabajos forzados. Sólo el caso de solicitación en el confesionario, delito sexual en el que incurrían los sacerdotes, se castigaba con cárcel en algún establecimiento religioso. También este tribunal se encargó de descubrir, expurgar y quemar los libros prohibidos.

EL FORTALECIMIENTO DE UNA IGLESIA NOVO-HISPANA (1640-1750)

CONFLICTOS ENTRE OBISPOS Y RELIGIOSOS Y PRIMEROS INTENTOS DE SECULARIZACIÓN

A mediados del siglo XVII el Imperio español vivía una profunda crisis económica y política en Europa, lo que permitió que sus reinos dependientes en América y sus grupos dirigentes, tanto eclesiásticos como seglares, comenzaran a forjar autonomías regionales. Las autoridades nombradas por el rey para gobernar los virreinatos (virreyes, oidores y obispos) supieron manejar esa situación y establecieron pactos con los diferentes sectores sociales novohispanos; sin embargo, esas alianzas provocaron a menudo enfrentamientos entre las propias autoridades, sobre todo entre los virreyes y los obispos. Uno de los temas centrales de tales confrontaciones fue precisamente el de la sujeción que pretendían las autoridades episcopales sobre los religiosos, a los cuales apoyaron los virreyes.

En 1640 llegaron a Nueva España Juan de Palafox y Mendoza como obispo de Puebla y visitador del reino y el duque de Escalona como virrey. Al año siguiente el obispo despojó a los regulares de treinta y seis doctrinas indígenas en la diócesis poblana que habían administrado desde el siglo XVI. En esas fechas treinta y un curatos franciscanos, tres dominicos y dos agustinos pasaron a manos del clero secular. El obispo-visitador decidió castigar así la actitud altanera de los mendicantes, sobre todo de los franciscanos, que se habían negado a obedecer la orden enviada a los frailes titulares de las doctrinas para que se presentaran a ser examinados por los fun-

cionarios episcopales sobre sus conocimientos de lenguas indígenas y de teología moral. Con esta secularización se solucionaba además la falta de empleos que aquejaba al clero diocesano, pues con la medida se les darían beneficios a ciento cincuenta sacerdotes. El traspaso no fue un proceso fácil; entre los curas seculares que ocuparon las sedes confiscadas y los frailes mediaron golpes, quejas, arcabuces, amenazas y mucho odio. En algunos lugares los religiosos se llevaron las imágenes de sus templos y presionaron a los caciques indígenas de las comunidades para que se quejaran ante el rey. Por medio de cartas y memoriales, los provinciales mendicantes solicitaron que sus doctrinas les fuesen devueltas, pero nada consiguieron y sólo pudieron mantener sus conventos, difíciles de sostener sin sus cofradías anexas y sin las obvenciones parroquiales. Aunque al principio el virrey apoyó a los religiosos, muy pronto fue destituido bajo la acusación de simpatizar con la independencia de Portugal, y para sustituirlo en el cargo se nombró al propio Palafox.

Con todo el poder en sus manos, el nuevo obispo virrey pudo afianzar sus reformas, aunque sólo ocupó el cargo gubernamental unos meses. De regreso a su diócesis poblana, Palafox se enfrentó con un nuevo conflicto, ahora con los jesuitas, siendo el tema el cobro de los diezmos sobre la producción de sus heredades. Desde unas décadas atrás los obispos americanos y sus cabildos habían señalado que, con el incremento de las haciendas y de las huertas en manos de las comunidades religiosas y de los colegios jesuíticos, se habían reducido los ingresos de las catedrales, pues tales bienes, al pasar de los seglares a las instituciones eclesiásticas, dejaban de pagar el diezmo. Después de una fuerte confrontación con la Compañía, el obispo Palafox consiguió revocar la exención del pago de diezmos que tenían las haciendas de los religiosos por una real cédula de 1655; los jesuitas lograron un trato preferencial y sólo pagarían una tercera parte, pero con esos ingresos no sólo aumentarían los recursos episcopales, sino también la autoridad de los obispos. El conflicto entre ambos

cleros llegó a ser tan crítico que se habló de la necesidad de celebrar un concilio provincial en 1662, pero la propuesta no encontró eco en los ámbitos burocráticos de la Península Ibérica, interesados en mantener las pugnas como un medio de control y de equilibrio. Palafox no pudo ver consumado su proyecto, pues había salido de Nueva España en 1650 y murió en 1659 como obispo de Burgo de Osma.

Ambos conflictos entre el episcopado y los religiosos, el de las doctrinas y el de los diezmos, seguirían afectando por algún tiempo a la Iglesia novohispana. Por un lado, la medida secularizadora de Palafox, que no tenía precedentes, ocasionó una fuerte reacción en los obispados de Oaxaca, Yucatán, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, cuyos prelados promovieron la secularización parcial de doctrinas provocando quejas de los religiosos.

Esta primera secularización tuvo muy distinto desarrollo en las diversas diócesis. En las del Sureste (Oaxaca y Yucatán), zonas predominantemente indígenas sujetas al control casi absoluto de una orden religiosa (dominicos y franciscanos, respectivamente), los obispos consiguieron ocupar una docena de doctrinas administradas por frailes, no sin mediar una violenta oposición de éstos ante el despojo; el escaso número de curatos seculares en esas diócesis y las quejas sobre la supervivencia de idolatrías entre los indios (atribuida a la administración deficiente de los religiosos) debieron ser las razones que propiciaron el apoyo de la Corona a los obispos. En cambio, en las de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya (diócesis creada apenas en 1620), situadas en las fronteras con los nómadas y con zonas que seguían siendo territorios de misión, la secularización presentó muchas dificultades; ahí, más que en ningún otro lado, los religiosos franciscanos podían apelar a los derechos de autonomía que tenían las áreas misionales y, aunque muchas de las doctrinas secularizadas poseían una población blanca y mestiza, se tuvo que dar marcha atrás en el proceso iniciado y los curatos les fueron devueltos a los frailes.

Un caso de excepción fue la diócesis de Michoacán, el área más urbanizada de Nueva España, donde el número de curatos seculares y regulares era casi el mismo, por lo que la presencia de ambos cleros mostraba una situación de equilibrio; debió influir también el hecho de que la sede episcopal de esa diócesis en los tiempos difíciles de la secularización era ocupada por el franciscano fray Marcos Ramírez de Prado. Finalmente, la arquidiócesis de México tampoco presentó intentos de secularización en ese periodo, quizá por el apoyo de los virreyes a los regulares, pero también porque la crisis que provocó el caso poblano, tan cercano a la arquidiócesis, cerraba cualquier expectativa de éxito en su jurisdicción. En 1721 el arzobispo José Lanciego intentó secularizar sesenta doctrinas administradas por religiosos, pero también fracasó en el intento, aunque para entonces las parroquias seculares en la arquidiócesis eran tan numerosas como las doctrinas de regulares. Una situación similar de equilibrio entre curatos regulares y seculares presentaba también el obispado de Puebla a mediados del siglo XVIII, pues los sucesores de Palafox incrementaron la creación de nuevos partidos en beneficio del clero diocesano. Todos estos procesos acumularon información y sensibilizaron a los funcionarios de la Corona para llevar a cabo la secularización general de las doctrinas de los religiosos a mediados del siglo XVIII.

A pesar de los escasos resultados de esta primera secularización, el control de los obispos sobre las doctrinas de regulares fue en aumento a partir de las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII, en parte por el apoyo de la Corona al episcopado, pero también porque los obispos hicieron una causa común y se ayudaron mutuamente. Un momento clave en ese proceso de sujeción ocurrió durante el gobierno del arzobispo agustino fray Payo de Ribera, quien además ocupó el cargo de virrey durante siete años, lo que le permitió llevar a cabo una serie de reformas fundamentales. Por esas fechas los religiosos tuvieron que aceptar que el episcopado o sus delegados los visitaran como párrocos, y se sometieron a

los exámenes de lengua y doctrina y a solicitar de los prelados la canónica institución, es decir, la autorización de fungir como curas. Los diferentes obispados se vieron favorecidos además por el pago de diezmos que tenían las haciendas de los religiosos, lo que les permitió terminar la construcción de sus catedrales. En el arzobispado de México, después de un largo litigio, se obligó a las doctrinas administradas por las órdenes mendicantes a pagar varios miles de pesos para el sostenimiento del seminario. Con ello, quedaba patente la sujeción de las órdenes al arzobispo.

Pero quizás el más duro golpe para los religiosos fue el nombramiento de jueces eclesiásticos seculares que dependerían del provisorato episcopal y se encargarían de la administración de la justicia eclesiástica y de colaborar con los obispos como informantes, intermediarios y promotores de sus políticas. Con ello, se les quitaba a los religiosos la posibilidad de intervenir en asuntos tan importantes como las causas matrimoniales, los permisos para realizar procesiones públicas o la supervisión de las rentas y de los nombramientos de mayordomos de las cofradías. A pesar de las quejas de los frailes, con estos jueces los obispos ejercieron mayores controles sobre las doctrinas regulares. Cuando Felipe V impuso el cobro del subsidio eclesiástico al clero y a las cofradías a partir de 1703, los jueces eclesiásticos fueron fundamentales para poner en marcha su recolección.

OBISPOS Y CABILDOS

Sin duda, el apoyo del rey y el importante papel político que éste les concedió a los obispos favorecieron el triunfo de éstos sobre las pretensiones autonomistas de los frailes. Los largos periodos episcopales y las visitas pastorales a sus diócesis les dieron además una perspectiva más amplia sobre los asuntos americanos que la que tenían los virreyes. A partir

de esta época, para controlar a sus autoridades civiles en América, frecuentemente la Corona española le solicitaba a su episcopado informes sobre su actuación, e incluso le concedía poderes extraordinarios; así, obispos y arzobispos cumplieron a menudo cargos de visitadores y de virreyes interinos, como sucedió con los obispos de Puebla Juan de Palafox y Diego Osorio de Escobar. La duplicación de funciones políticas en sus manos duró en general sólo algunos meses, salvo los casos excepcionales de dos arzobispos de México, fray Payo de Ribera (1674-1680) y Juan Antonio de Vizarrón (1734-1740), que ocuparon el cargo virreinal por varios años. Esta importancia política del episcopado se hizo patente al inicio de la guerra de sucesión de España, periodo crítico para el Imperio español entre 1700 y 1701 (pues el rey Habsburgo había muerto y el Borbón no era aún reconocido) durante el cual el cargo de virrey de Nueva España fue ocupado por el arzobispo Juan Ortega y Montañés; este personaje, de hecho, ya tenía experiencia en ese puesto, pues en 1696 había recibido el nombramiento de virrey interino cuando era obispo de Michoacán. Esa injerencia en los asuntos políticos provocó también conflictos entre los gobernadores y los obispos en las diócesis de Yucatán, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Guatemala, y era aun mayor en aquellas regiones donde los obispos tenían un rango superior al de los funcionarios locales (como los alcaldes mayores); ahí su presencia y poder políticos fueron a menudo incuestionables, como pasaba en las sedes de Puebla, Michoacán, Chiapas, Oaxaca, Honduras y Nicaragua.

Otro factor que propició el fortalecimiento del episcopado fue la práctica común de mantener en América a los prelados peninsulares que llegaban a Indias y no retornarlos a España. En el siglo XVII habitualmente el rey transfería a obispos de una a otra sede americana, con lo cual se utilizaba su experiencia en los asuntos de gobierno y se premiaban sus méritos con obispados mejores y con mayores rentas. Un caso muy significativo al respecto fue el de Juan Ortega y Monta-

ñés, que llegó a Nueva España en calidad de Inquisidor mayor y ocupó sucesivamente las sedes de Nueva Vizcaya, Guatemala, Michoacán y México. Junto a estos prelados peninsulares que ocupaban las sedes más ricas, la Corona siguió promoviendo el nombramiento de criollos para las diócesis con menores recursos, y es muy significativo que éstos ya no procedían tanto de las órdenes religiosas como en la etapa anterior, sino del clero secular y en especial del cabildo de la Catedral de México.

Muy vinculados con el poder político de los obispos estaban sus proyectos educativos, que se concretaron en la fundación de seminarios conciliares —colegios para la formación de clérigos que habían sido propuestos desde Trento, pero que no se habían puesto en marcha de manera eficiente—. Desde fines del siglo XVI funcionaban instituciones para la formación del clero en Pátzcuaro y Guatemala. En el siglo XVII el obispo Palafox fundó el primer seminario conciliar en forma en su sede poblana (1643) con gran oposición de los jesuitas. A él le siguieron el de Oaxaca en 1673, el de Chiapas en 1678, el de México en 1697 y el de Durango en 1705, siendo el de Valladolid de Michoacán el último en crearse en 1770. En Mérida, donde los jesuitas tenían una universidad, éstos conspiraron para que el proyecto diocesano de un seminario no se pudiera llevar a cabo en ese momento. La subsistencia de los seminarios pudo darse gracias al aumento de los diezmos y a que se obligó a las doctrinas regulares a subvencionar parte de sus gastos, lo que, como vimos, no gustó a los religiosos.

Con sus cursos, los seminarios complementaron lo que desde el siglo XVI hacía la universidad en la capital: formar los cuadros clericales que los obispos necesitaban para echar a andar sus proyectos. Con todo, los seminarios no desplazaron a la universidad, institución que en esta época se convirtió en un bastión del episcopado y del cabildo de la Catedral de México. De nuevo fue aquí el obispo Palafox quien consiguió, como visitador del reino, poner orden en la institución

promulgando unas constituciones que limitaban la injerencia del virrey y de los religiosos y consolidaban a la universidad como el único organismo que podía otorgar grados y convalidar aquellos otorgados por las otras instituciones educativas, lo cual consolidó al clero secular.

También el episcopado de esta época se preocupó por mejorar las condiciones materiales de sus sacerdotes, muchos de los cuales vivían de capellanías (rentas provenientes de un capital fijo que obligaban a quien las recibía a decir misas por el alma de su benefactor). Para la mejor administración de esos bienes testamentarios, los obispos organizaron en cada diócesis juzgados de testamentos, capellanías y obras pías, órganos encargados de dirimir las disputas que se suscitaban cuando dichos beneficios quedaban vacantes y de organizar la distribución de esos recursos entre los clérigos particulares.

Los obispos de este periodo también fueron importantes promotores de obras de beneficencia, y con sus limosnas ayudaron a hospitales, orfanatos, residencias estudiantiles y recogimientos para mujeres. Asimismo, como parte fundamental de sus actividades religiosas, fomentaron los cultos locales y alentaron el crecimiento de varios santuarios de peregrinación. A Juan de Palafox, por ejemplo, le debieron su gran difusión los cultos de San Miguel del Milagro en Tlaxcala y de la Virgen de Cosamaloapan en Veracruz. Por su parte, los arzobispos Pérez de la Serna, Aguiar y Seijas y Ortega y Montañés le dieron un gran impulso al santuario guadalupano del Tepeyac, y a Santiago León Garabito se le debió la expansión de los cultos a la Virgen de Zapopan en Guadalajara y a la de San Juan de los Lagos. Asimismo, fueron los prelados los principales impulsores de los procesos de beatificación de hombres y mujeres nacidos o relacionados con Nueva España, como el ermitaño Gregorio López, la monja poblana María de Jesús, el lego franciscano Sebastián de Aparicio o el propio Juan de Palafox, cuyo proceso fue iniciado en Roma a fines del siglo XVII. Sensibles a las necesidades

de sus fieles, estos prelados simpatizaron con los intereses de los criollos, que veían en sus imágenes milagrosas y en sus venerables su propia posibilidad de convertirse en una cristiandad a la altura de las de Europa.

A sus obras de caridad y fomento al culto se unía a menudo una gran actividad de promoción cultural. A los prelados se debió, por ejemplo, la impresión de numerosos libros, que a menudo les estaban dedicados; algunos de ellos fueron también autores de obras teológicas, legales y devocionales, así como de cartas pastorales que trataban temas de orden práctico y moral. A Juan de Palafox, por ejemplo, se deben un sinnúmero de reglamentos y estatutos, textos místicos y hagiográficos, manuales, memoriales y catecismos, además de la fundación de la primera imprenta en Puebla. Finalmente, los obispos fueron también mecenas de pintores y poetas y promotores de edificaciones y de su decoración. Para sus súbditos novohispanos, estos príncipes protectores de la república eran patriarcas de una nueva y santa Jerusalén terrena.

En este periodo los obispos contaron con la colaboración de los miembros de los cabildos catedralicios, a los cuales supieron ganarse haciéndolos partícipes de sus proyectos. Personajes de estos cuerpos colaboraron, por ejemplo, en la consolidación del provisorato o tribunal eclesiástico, en la distribución de los juzgados que lo representarían en el territorio diocesano y en la designación de los jueces encargados de ellos. Asimismo, los miembros de los cabildos intervenían en los exámenes de oposición y en la designación de los curas que ocuparían las parroquias en manos de seculares, por lo que se convirtieron en grandes promotores del clero diocesano. A ellos también se debió el mejoramiento de los mecanismos de cobro y distribución de los diezmos, recursos económicos sin los cuales los obispos no hubieran podido poner en marcha sus proyectos. En el arzobispado de México el cabildo de la Catedral fue una pieza clave para consolidar el dominio de los seculares sobre la universidad, institución en

la que sus miembros se habían formado y de la que varios de ellos eran catedráticos.

En la época que nos ocupa los cabildos ya habían consolidado también el sistema de canonjías de oficio (lectoral, magistral, doctoral y penitenciaria), nacidas desde el siglo XVI, pero que no pudieron funcionar plenamente hasta finales del XVII. A diferencia de los otros cargos capitulares cuyo nombramiento correspondía al Consejo de Indias, éstos sólo necesitaban la ratificación del rey, pues su designación se hacía dentro de los mismos cabildos por concurso de oposición. Con ello, funcionarios menores de la Catedral (como los racioneros y medios racioneros) u otros clérigos que tenían carreras universitarias podían acceder al cabildo sin necesidad de tener valedores y promotores en Madrid para conseguirlo. El sistema escalafonario y las canonjías de oficio permitieron que los cabildos se convirtieran en espacios de actuación de las élites criollas y, en la Catedral de México, en un medio para llegar incluso a obtener un obispado.

EL CLERO SECULAR Y SUS CONGREGACIONES

Sin embargo, los puestos catedralicios eran escasos en comparación con el número en aumento del clero secular. Anualmente egresaban de la universidad y de los seminarios jóvenes titulados como bachilleres en artes, en teología y, sobre todo, en cánones cuyos estudios habían sido apoyados por una beca y por el sustento que recibían en los variados colegios-residencias para estudiantes pobres existentes en las capitales. Pero también había clérigos que no habían cursado estudios universitarios y que, después de pasar por las órdenes menores, recibían la ordenación sacerdotal del obispo con un examen básico de conocimientos teológicos de por medio. Desde fines del siglo XVI se insistió en ordenar sólo a individuos que demostraran tener "congrua", es decir, un in-

greso económico vitalicio. Por ello, lo más común para una gran parte de los clérigos era vivir de una capellanía, que, como vimos, era una dotación anual testamentaria dejada por algún benefactor a cambio de misas por su alma. Muchos de estos clérigos tenían niveles de vida muy precarios y para ellos se crearon algunas instituciones de beneficencia, como el hospital de San Pedro en la capital virreinal, encargado a la congregación del mismo nombre formada por clérigos y seglares, y el cual atendía a sacerdotes pobres que estaban enfermos, dementes o ancianos. Ésta, y la congregación de Guadalupe en Querétaro, se cuentan entre las pocas corporaciones que agrupaban a seculares.

Para un sector más reducido del clero el puesto más codiciado era un curato parroquial, llamado también beneficio o partido de clérigos, que podía estar en pueblos de indios o en ciudades, villas o reales mineros. En ellos se empleaban, junto a los curas párrocos, uno o varios vicarios conocedores de alguna lengua indígena que habían sido ordenados sacerdotes precisamente porque tenían ese conocimiento. Muchos de esos vicarios eran indígenas o mestizos, pues desde 1697 se levantó la prohibición de ordenar a gente de esos sectores. A pesar de que muchos de los curatos rurales estaban bajo el cuidado de los frailes, el clero secular fue incrementando poco a poco su dominio sobre numerosos templos que tenían tales funciones en los pueblos de indios. A lo largo de cien años a partir de la época de Palafox las parroquias seculares se multiplicaron. En numerosas visitas aisladas que administraban mendicantes se fueron colocando curas beneficiados, mientras que a los regulares no se les permitían nuevas fundaciones. Además, con el crecimiento de las haciendas, muchos clérigos encontraron en ellas trabajo como capellanes, a pesar de los roces que tuvieron con los párrocos por razón de las limosnas. Muchos de estos sacerdotes criollos y mestizos hablaban alguna lengua indígena, por lo que se hizo más accesible la transmisión de la doctrina y los sacramentos. Con todo, la administración religiosa en los ámbitos rurales se-

guía siendo insuficiente a causa de las enormes distancias y de la gran dispersión de la población rural. Los curas regulares y seculares tenían bajo su jurisdicción una población numerosa distribuida en un inmenso territorio. En las diócesis centrales una parroquia rural promedio abarcaba cerca de quinientos kilómetros cuadrados habitados por cuatro mil feligreses. A esto debemos agregar que 60% de los sacerdotes vivía en el ámbito urbano, y sólo 40% atendía a las poblaciones rurales.

Así, se explica que las parroquias seculares en las ciudades, villas y centros mineros fueran en aumento, pues además ahí las limosnas y las obvenciones (pagos por misas, matrimonios y bautizos) eran cuantiosas y permitían sustentar a varios sacerdotes. Con todo, estos puestos eran insuficientes, y por ello muchos clérigos seculares se veían obligados a buscar otras ocupaciones, como fungir de capellanes de hospitales o de conventos de religiosas, o ser gestores o funcionarios en los juzgados eclesiásticos. El incremento de estos puestos, igual que el de los curatos, no fue homogéneo en todo el virreinato y se correspondió con el aumento del clero secular, más notable en las diócesis centrales (México, Puebla, Michoacán, Nueva Galicia) que en las periféricas (Oaxaca, Yucatán, Chiapas, Nueva Vizcaya). Por último, debe contarse también a los clérigos ricos que habían heredado un patrimonio y no necesitaban un cargo eclesiástico para vivir holgadamente.

Salvo los que pertenecían a los cabildos catedralicios, los miembros del clero secular poseían muy pocas corporaciones propias, como vimos, aunque a mediados del siglo XVII el clérigo Antonio Calderón fundó en la capital una que agrupó a varios individuos de ese sector: la congregación del oratorio de San Felipe Neri. Este instituto reunió a aquellos sacerdotes seculares que buscaban una vida religiosa comunitaria dedicada a la oración, la predicación y la conversión de las almas pecadoras. Casi simultáneamente, se fundó otra casa del oratorio en Puebla. La congregación de San Felipe no era

una orden religiosa y, de hecho, hasta fines del siglo XVII no tuvo casas para albergar a sus miembros. No obstante, sus actividades y espiritualidad se asemejaban mucho a las de los regulares, y a lo largo del siglo XVIII los filipenses llegaron a tener casas en las principales ciudades del virreinato; apoyados por los obispos, se convirtieron en una institución con una fuerte presencia social en Nueva España, ya que sus miembros actuaban en el provisorato, la universidad, el cabildo catedral o el tribunal de cruzada.

EL CLERO REGULAR, ALTERNATIVAS Y CRIOLLISMO

En los cien años que van desde 1650 a 1750 las órdenes religiosas novohispanas vivieron el mayor auge de su historia. Entre los jesuitas, sus colegios albergaban a numerosos estudiantes y en ellos se formaban los cuadros dirigentes. Las órdenes hospitalarias se expandían hacia las provincias e incluso apareció una nueva, llegada de Guatemala, a instancias de fray Payo de Ribera: los betlemitas. Los templos y conventos de los mendicantes se levantaban en las ciudades como soberbias construcciones; sus propiedades rurales y urbanas les producían grandes ingresos, y sus noviciados y casas de estudio llegaron a tener el máximo número de postulantes. Para 1700 los jesuitas rondaban los seiscientos individuos, los franciscanos calzados rebasaban los mil trescientos, los dominicos eran alrededor de novecientos y los agustinos estaban cerca del millar. Los carmelitas descalzos tenían doscientos religiosos y los mercedarios eran trescientos cincuenta por esas fechas. Además, estas últimas órdenes y los franciscanos descalzos crecieron con quince nuevas fundaciones entre 1640 y 1750, mientras que a las tres primeras apenas se les permitieron cuatro en ámbitos urbanos.

A diferencia de las órdenes descalzas, cuyo ideal de vida se centraba en el retiro, la oración y la vida contemplativa, mer-

cedarios y calzados tenían una activa actuación en la sociedad, lo que les había generado grandes riquezas y una fuerte relajación en las costumbres conventuales. Las autoridades civiles y religiosas se quejaban a menudo de que los frailes eran asiduos a los corrales de comedias, a los toros y a los garitos, y de que tenían negocios con los laicos y poco recato en sus relaciones con mujeres. Se insistía en que eran comunes los juegos de naipes en las celdas con seglares, y en la irregularidad de la asistencia al coro y al refectorio, pues muchos comían fuera del convento en las casas de sus padres y parientes o en sus celdas, adonde sus criados les llevaban la comida de la calle. Igualmente se mencionaba el lujo con que algunos vivían en sus celdas privadas, el cual contrastaba con la pobreza que sufrían sus otros hermanos de hábito. Para algunos reformadores peninsulares esa situación había sido introducida por los criollos y por sus fuertes relaciones familiares en las ciudades. El proceso de relajación llevó a las autoridades mendicantes a reiterar la necesidad de llevar a cabo una reforma por medio de la fundación de casas de "recolección", donde los religiosos sólo rezarían sin ejercer administración eclesiástica alguna y vivirían de limosnas. Pero estas casas fueron muy pocas y tuvieron muchos problemas para mantenerse funcionando.

La americanización de las órdenes había dado lugar a que los miembros nacidos en México, por su elevado número, controlaran la elección de autoridades, los cargos principales y las rentas que éstos conllevaban, haciendo difícil cumplir con las leyes de la alternativa. En un principio, esto provocó una fuerte oposición por parte de los escasos elementos peninsulares, que eran desplazados de dichos cargos. Por lo tanto, buscaron aumentar su número en algunas provincias pidiendo más frailes de España y adscribiendo religiosos que fueran de paso a las misiones de Filipinas o del Norte para reforzar su bando. En algunas ocasiones las pugnas entre facciones motivaron disturbios. Los carmelitas, que recibieron el régimen de la alternativa muy tardíamente (1662), vi-

vieron una de las más violentas situaciones registradas en la capital virreinal.

En aquellas provincias que tenían a su cargo administración de indios, la elección de priores y guardianes recaía siempre en un grupo, el cual controlaba los recursos económicos de los conventos. Estas elecciones se realizaban en las asambleas trienales o cuatrienales llamadas capítulos provinciales, donde el número excesivo de votantes y las pugnas de facciones que buscaban controlar a la corporación traían consigo serios altercados. Por ello, no era extraño que las autoridades civiles intervinieran y que se realizaran capítulos cismáticos que elegían autoridades simultáneas a aquellas oficialmente nombradas.

Se convirtió en práctica común de algunas provincias que en los capítulos se diera la manipulación de los votos por medio del soborno y la venta de cargos. Entre los dominicos y los agustinos de la capital, esta situación provocó que un fraile criollo con gran poder y riqueza (el "monarca") ocupara durante dos o tres trienios el provincialato y eligiera a su antojo a los provinciales que lo sucederían y a las demás autoridades.

Para solucionar esos problemas, la Corona envió visitadores y comisarios que poco pudieron hacer ante los intereses criollos. Pero al subir al trono Felipe V se tomaron medidas más radicales. En 1717 éste reiteró las prohibiciones hechas desde el siglo XVI sobre la fundación de nuevos conventos sin la autorización del rey, y en 1734 ordenó que no se recibieran novicios en las comunidades religiosas por un periodo de diez años. Además, a lo largo de esas primeras décadas del siglo la Corona redujo considerablemente las limosnas que les daba a los frailes encargados de la administración de indios.

LOS PROYECTOS MISIONEROS JESUITAS Y FRANCISCANOS

En la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII vastos territorios del norte de Nueva España y las selvas del sureste seguían siendo espacios abiertos a la colonización española. En esas regiones, la misión constituía aún una herramienta básica de sujeción y expansión, por lo que la Corona continuó apoyando ahí a los religiosos, a diferencia de lo que pasaba en el centro. En esos extensos territorios fronterizos actuaban dos órdenes.

Los jesuitas, cuyas misiones eran las mejor organizadas, en 1750 administraban un total de ciento diecisiete centros distribuidos a partir de siete rectorados, y poseían abundantes recursos controlados por una procuraduría general. Un visitador de misiones realizaba viajes de inspección a los diferentes pueblos, tanto a los de cabecera como a las visitas. Gracias a que producían un excedente, se volvieron abastecedoras de alimentos de los reales de minas, y aunque introdujeron la agricultura extensiva y la ganadería en las regiones de Sinaloa, Sonora y Arizona, con ellas llegaron también muchos perjuicios. Además del trabajo forzoso en las minas, los indios servían tres días de manera gratuita en las labores de la misión. La explotación —más las exigencias morales de los jesuitas, la persecución de los chamanes y la ruptura de los vínculos y tradiciones ancestrales que el cristianismo impuso— dio lugar a numerosas rebeliones en las que murieron varios misioneros.

Después de un prolongado periodo de rebeliones de los tarahumaras entre 1646 y 1690 en que se detuvo el avance jesuita, éste recibió un nuevo impulso cuando llegó Francisco Eusebio Kino, fundador de misiones entre los pimas de Sonora y Arizona. A pesar de los continuos ataques apaches, esas misiones fueron muy prósperas durante el siglo XVIII. Menos éxito tuvieron las fundaciones jesuíticas en la Baja California a causa de la pobreza de los recursos naturales y del nomadismo de la población nativa. Para sustentarla, se creó un

fondo piadoso, pero era insuficiente, y estas misiones siempre dependieron de los recursos enviados desde Sonora.

El éxito del resto de las misiones jesuíticas, debido al semisedentarismo de los indios de la región Noroccidental y a la buena organización adoptada por los ignacianos, contrastaba con los pobres resultados obtenidos por la otra orden misionera, los franciscanos. Además de las dificultades que presentaba el nomadismo en la región Nororiente donde estaban sus centros, su relativo fracaso se debió a las múltiples instancias encargadas de las misiones (provincias y custodias), que no actuaban coordinadamente.

A partir de 1682 los franciscanos intentaron reorganizar sus misiones tanto en el Norte como en el Sureste con la creación de varios colegios "apostólicos" llamados de *Propaganda Fide*. Con ellos se pretendía dar a los futuros misioneros los medios y conocimientos necesarios para reforzar las misiones franciscanas y llevarlas al aparente éxito obtenido por las empresas de los jesuitas. El primer colegio fundado en Querétaro, que era independiente de los provinciales novohispanos, pero no del comisario general de los franciscanos, extendió sus misiones hacia Nuevo León, área que ya había recibido misioneros de la provincia de Zacatecas. Casi dos décadas después fray Antonio Margil fundó el colegio de Guatemala (1700), para agilizar las misiones en Centroamérica, y el de Zacatecas (1704), que promovió fundaciones en Texas, Nayarit y Coahuila, zonas estas últimas donde ya misionaba la provincia de Jalisco. Tiempo después, en 1733 se crearon los colegios de San Fernando de México y de San Francisco de Pachuca, los cuales iniciaron la evangelización de los pames de la Sierra Gorda una vez que esta zona fue conquistada militarmente en 1735. En la mayoría de sus misiones los franciscanos tuvieron que asentarse al lado de un presidio o destacamento militar que los protegía de los ataques nómadas. De hecho, en extensas áreas de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas no había frailes, y en donde los había éstos administraban tanto a los indios como

a una creciente población de colonos mestizos y mulatos. Junto con su actividad en la conversión de infieles, los "padres apostólicos", como los jesuitas, también predicaban entre cristianos en las zonas urbanas y rurales del Bajío y Nueva Galicia, donde los párrocos ejercían una insuficiente administración espiritual.

Aunque con algunas innovaciones, la actividad misionera de franciscanos y jesuitas siguió muchos de los modelos mendicantes de la primera mitad del siglo XVI. Fue necesario escribir catecismos, vocabularios y gramáticas para ayudar a los misioneros en el aprendizaje de las lenguas nativas. También fue fundamental formar dirigentes que ayudaran a la labor evangelizadora como intérpretes, catequistas y regidores.

LOS MONASTERIOS PARA MUJERES

Para mediados del siglo XVIII funcionaban en las principales ciudades novohispanas cincuenta y siete monasterios femeninos con muy variadas reglas y de cuya construcción, remodelación y mantenimiento se ocupaban mercaderes y terratenientes que fungían como sus patronos. En algunas de esas casas, además de las religiosas, habitaban numerosas mujeres laicas: muchas eran parte del servicio doméstico, otras eran niñas que entraban a educarse con una parienta de la que recibían instrucción en la lectura, la escritura, la música, la religión y las labores domésticas. Algunas mujeres casadas, para huir de sus maridos o abandonadas por ellos, también encontraban en el claustro refugio y amparo. Sin embargo, había una diferencia entre estas laicas y las religiosas: las primeras tenían la posibilidad de salir algún día de la institución; las monjas, no.

La existencia de numerosas sirvientas y educandas era sólo una de las varias diferencias que marcaban los dos distintos tipos de vida monástica femenina. Para algunas reglas,

como la carmelita y la capuchina —conocidas como "descalzas"—, además de no tener sirvientas y de no aceptar niñas educandas, la vida religiosa exigía una mayor renuncia: uso de hábitos de lana burda; comida frugal y comunitaria servida en refectorios y guisada en cocinas comunes; mayor número de ayunos, de penitencias y de rezos. Por su rigidez y austeridad, estos conventos atraían a menos mujeres y eran más pequeños; los tres dedicados a albergar indígenas nobles en el siglo XVIII se sujetaron a estas reglas.

Frente a este ideal de vida rígida, existían comunidades de reglas mitigadas llamadas de "calzadas" donde llegaron a residir hasta quinientas mujeres entre laicas y religiosas. El arzobispo fray Payo y otros obispos permitieron que algunas monjas ricas habitaran en celdas privadas, pequeños apartamentos donde vivían rodeadas de su servidumbre personal, de niñas parientas que se les entregaban para su instrucción y de alguna religiosa pobre (capellana); aunque también existían en estos conventos enfermería, celdas comunales y refectorios para aquellas que seguían vida común. En ellos las exigencias en ayunos y disciplinas eran mucho menores que en los de descalzas.

Para una sociedad obsesionada por el temor a un Dios justiciero, las oraciones de las religiosas eran un potente medio para librarse de catástrofes y desgracias. Padres y patronos tenían además asegurada su salvación gracias a las preces que hacían por ellos sus hijas y protegidas enclaustradas. Esto propició que tales instituciones tuvieran un gran desarrollo, pues además de aplacar la ira divina, los conventos femeninos cumplían importantes funciones económicas y sociales como instituciones de crédito, como consumidores de bienes y servicios, como arrendadores de inmuebles urbanos, como destino para las hijas ilegítimas y como centros educativos y asistenciales. Además, sólo en los monasterios las mujeres pudieron ejercer cierto grado de autonomía y autogestión (ya que las monjas elegían a sus abadesas, prioras y

vicarias), y se les cuenta entre los pocos espacios que tuvieron para desarrollar actividades intelectuales.

LOS SANTUARIOS DE PEREGRINACIÓN

Para reforzar la cristianización, obispos, religiosos, párrocos, cofradías y ayuntamientos fomentaron santuarios de peregrinación donde se veneraban imágenes de Cristo y la Virgen. Alrededor de ellas surgieron narraciones de prodigiosas apariciones en las que un indio era el testigo principal. Muchas de esas promociones se llevaron a cabo en las ciudades, centros que atraían inmigrantes mestizos, indios, esclavos, criollos y españoles, para quienes la devoción a imágenes milagrosas constituiría un elemento de cohesión e identidad. Además de las capitales episcopales, son ejemplo de esto los santuarios de San Miguel del Milagro y de Ocotlán en Tlaxcala, así como los de la Santa Cruz y el Pueblito en Querétaro. Muy pocos surgieron en el siglo XVI; su nacimiento y mayor esplendor como importantes instituciones sociales y económicas se dio entre 1650 y 1750.

Los principales santuarios del ámbito rural estaban administrados por frailes, siendo los más destacados el del Santo Cristo de Chalma de los agustinos, el de Izamal de los franciscanos y el de Sacromonte a cargo de los dominicos. En las ciudades, en cambio, los promotores principales fueron los obispos, quienes propiciaron que fuera el clero secular quien los administrara. En dos casos, La Salud en Pátzcuaro y La Soledad en Oaxaca, los prelados fundaron además monasterios de monjas anexos a los santuarios. Un caso de excepción fue San Juan de los Lagos, un templo promovido por los obispos de Guadalajara y por el clero local en una población rural en el camino a Zacatecas, el cual se convirtió en el centro devocional más importante del Norte.

Algo similar sucedió en el sureste con el santuario del Cristo de Esquipulas, cuyo extendido culto llegó hasta Chiapas y Oaxaca en el siglo XVIII gracias a la promoción del obispo de Guatemala, el criollo peruano fray Pedro Pardo de Figueroa. El Santo Cristo formó parte de su proyecto de erigir a Guatemala como sede metropolitana, lo cual consiguió en 1743, con lo que las diócesis de Chiapas, Comayagua y Nicaragua quedaron adscritas al recién creado arzobispado.

Pero sin duda el ejemplo más notable es el del Tepeyac dedicado a la virgen de Guadalupe en la capital virreinal, espacio promovido por varios arzobispos y cuya administración estaba muy ligada al cabildo de la Catedral. En tiempo de uno de esos prelados, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, la virgen de Guadalupe fue proclamada patrona de la Ciudad de México (abril de 1737) para paliar la epidemia que asolaba el territorio. En 1746, a instancias de los obispos y cabildos de las diócesis novohispanas, se extendió ese patronazgo a todo el reino. Este éxito se debió en buena medida a que entre 1650 y 1740 se habían fundado santuarios guadalupanos en muchas ciudades, villas y pueblos de Nueva España.

En todos esos santuarios los peregrinos llegaban a pedir salud para sus familias y animales, lluvias para tener buenas cosechas, fertilidad y favores de todo tipo; a fin de obtener tales beneficios, traían ofrendas (cirios, copal, mazorcas de maíz, fruta y limosnas en metálico), lo cual favoreció el crecimiento de los santuarios, de sus edificios anexos y de la riqueza en los adornos de sus naves y sacristías. Varios de esos templos se encontraban en los cerros a las afueras de las ciudades, como el de la Virgen de los Remedios de México (puesto bajo la protección del ayuntamiento), cuya imagen era trasladada casi todos los años a la Catedral para propiciar las lluvias y acabar con las epidemias.

Por su potencial económico y a causa del importante papel que esos santuarios y sus imágenes tuvieron como símbolos de orgullo local, su creación y control se volvieron uno de los principales objetivos de las autoridades seculares y ecle-

siásticas, quienes fomentaron la publicidad de sus milagros por medio de impresos e imágenes peregrinas. No obstante, salvo excepciones (Tepeyac, Izamal, La Salud, San Juan de los Lagos), la fama de esos santuarios no rebasó el nivel local.

COFRADÍAS, CONGREGACIONES Y HERMANDADES

Junto con los santuarios, el otro medio por el que la Iglesia incidió en la religiosidad de las masas fueron las cofradías. Su fortalecimiento, propiciado a raíz de la recuperación demográfica, repercutió en la vida social y económica de las ciudades, las villas y los pueblos. Junto con sus actividades dirigidas al culto, a sacar ánimas del purgatorio y a la asistencia social, muchas cofradías acumularon bienes y rentas y se convirtieron en prestamistas (las urbanas) o en propietarias de tierras y rebaños (las de los pueblos de indios), lo cual les dio un papel económico determinante.

Su creciente importancia en los pueblos de indios propició que tanto obispos como religiosos intentaran ejercer sobre ellas mayores controles y que su fundación, conservación y adjudicación formaran parte de los temas centrales de los conflictos entre ambas instancias. De nuevo aquí una mayor injerencia de los obispos que pretendían visitarlas, la solicitud de sus actas de fundación y la intervención de los jueces eclesiásticos en su funcionamiento interno provocaron descontento y alteraciones en dichas corporaciones, que preferían mantenerse independientes, objetivo que no siempre lograron.

En las ciudades y villas también se multiplicaron esas hermandades y en algunas poblaciones se integraron personas de diferentes estratos sociales y étnicos. Los terciarios franciscanos, extendidos por pueblos y ciudades, recibían en sus filas a gente diversa y promovían el ascetismo y la caridad. Pero también había cofradías exclusivas, como las de comer-

ciantes vascos (Aránzazu) o santanderinos (Cristo de Burgos), que sólo recibían a miembros de esos grupos. Las congregaciones fundadas por los jesuitas con alumnos y exalumnos de sus colegios llevaron a cabo la promoción de importantes devociones (Loreto, Refugio, Nuestra Señora de la Luz, Sagrado Corazón) y de actividades de beneficencia. En este tiempo también se multiplicaron las cofradías para el culto a una imagen (como las de Guadalupe), a una advocación (como el Rosario o el Carmen, promotora del escapulario) o a la ayuda mutua de una corporación (como la de san Pedro Mártir, que agrupaba a todos los miembros del tribunal del Santo Oficio).

LOS TRIBUNALES ESPECIALES: EL SANTO OFICIO Y LA SANTA CRUZADA

En la etapa que nos ocupa siguieron funcionando los dos tribunales que tenían fuero propio y que actuaban tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico. El Santo Oficio desarrolló entre 1640 y 1659 una intensa actividad en la persecución de judíos portugueses, ricos mercaderes cuyos bienes fueron confiscados, lo que le dio a la institución recursos que nunca había tenido. La pena de muerte que se les aplicó se hizo cada vez menos constante en las décadas posteriores, en las que azotes, trabajos forzados y multas fueron los castigos más comunes contra las beatas que fingían arrebatos místicos, los blasfemos, las hechiceras, los falsos sacerdotes o los bígamos. Al crecido número de clérigos solicitantes se le confinó a cárcel perpetua. También al Santo Oficio se le encargó la censura de piezas teatrales, el decomiso de líbelos y panfletos y la vigilancia para impedir el ingreso de libros prohibidos por la Iglesia. El tribunal tuvo en esta época varios conflictos con las autoridades civiles a causa de sus privilegios especiales.

El otro tribunal eclesiástico-civil, el de la Santa Cruzada, controlaba la publicación, la distribución y el cobro de la bula que concedía, a quien la adquiriera, una indulgencia para disminuir las penas en el purgatorio, tanto para sí como para sus familiares difuntos. La ampliación de la bula hacia dispensas del ayuno cuaresmal y la composición que evitaba restituir lo mal habido multiplicaron los recursos recabados por el rey y convirtieron este ramo en uno de los más lucrativos de la hacienda real. Esto explica la complejidad administrativa del tribunal, en el que tenían injerencia las audiencias de Nueva España, Guatemala y Filipinas, los comisarios de Cruzada, los mercaderes tesoreros a cargo de la recaudación bajo el sistema de arrendamiento y los sacerdotes que predicaban la bula y animaban a los fieles a adquirirla. A causa de su fuero especial, este tribunal también entró en conflicto con las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato. Como sucedió con todas las instituciones de la Iglesia, a partir del 1700 aumentaron también los controles que ejercía el rey sobre ambos tribunales.

A mediados del siglo XVIII las variadas instituciones eclesiásticas instaladas en el territorio novohispano estaban consolidadas y funcionaban de manera casi autónoma, aunque a principios de la centuria se había comenzado a notar el interés de las autoridades madrileñas por ejercer mayor control sobre ellas. Para entonces, salvo en las misiones más alejadas, una buena parte de la población rural y urbana que habitaba el territorio (unos tres y medio millones de personas) era administrada por religiosos y seculares desde cerca de mil doscientos centros parroquiales. Aunque los mejor atendidos eran quienes vivían en las cabeceras, tantos éstos como la población dispersa en sus inmediaciones seguían los rituales cristianos que la Iglesia celebraba y que acompañaban todos los momentos importantes de la vida individual y familiar. Esa misma población, personalmente o a través de sus cofradías y hermandades, sostenía con su trabajo y sus limosnas a los miembros del clero y a sus obras de beneficen-

cia; ayudaba a la edificación y la decoración de templos, conventos, hospitales y colegios; participaba activamente en la organización y la subvención de sus fiestas y funciones litúrgicas, y peregrinaba a los cerca de quinientos santuarios distribuidos en todo el territorio. Aunque la gran mayoría poseía un conocimiento muy superficial de los dogmas católicos, en su vida no actuaba conforme a las estrictas normas morales cristianas y concebía la religión como mera ritualidad, la presencia de la Iglesia en los ámbitos sociales, económicos, políticos y culturales del virreinato era enorme. De ahí que los cambios que se sucedieron en la segunda mitad del siglo XVIII en todo el Imperio español también la afectaran profundamente.

DE LAS REFORMAS BORBÓNICAS A LA REFORMAMEXICANA (1750-1876)

Brian Connaughton

INTRODUCCIÓN

TIEMPOS DE INNOVACIÓN Y CAMBIO

Las mudanzas que hacia mediados del siglo XVIII se dieron en el Imperio español y que habían comenzado antes ampliaron significativamente sus dimensiones. En 1753 se consumó el proyecto esbozado cuando menos desde 1713 de lograr un nuevo concordato que reconociera más amplios poderes para el soberano en materia eclesiástica. En el Nuevo Mundo el Patronato Real sobre la Iglesia había sido mucho más extenso que en la propia España. Ahora, la monarquía estaba acercándose al "patronato universal", que potenciaba la política monárquica sobre la Iglesia de un modo mucho más contundente, tanto en España como en América. Buscaba poderes incrementados con múltiples propósitos: asegurar una clara línea de mando desde el monarca —y sus consejos— hasta sus obispados e incluso la última parroquia en cada uno de ellos; limitar la inmunidad económica del clero ante la política fiscal del Estado, logrando que aportara más recursos al gobierno; detener la amortización de riqueza secular bajo control de las órdenes regulares y evitar envíos de dinero a Roma; recortar generalmente la injerencia del clero en asuntos temporales, si bien reservándole un papel clave en la educación y la moral pública; introducir una política de moralización en las prácticas de la fe que volviera la religión un claro cimiento para el buen vasallo; vigilar con mayor severidad la conducta del clero cuestionando el fuero en busca de una mayor igualdad ante la ley; propiciar en las parroquias un régimen de escuelas de primera enseñanza en manos de maestros laicos, si bien bajo vigilancia de los curas; actuali-

zar los programas de estudios superiores según directrices fijadas por autoridades gubernamentales.

Tales intenciones evidenciaban claramente que los valores en materia religiosa ya experimentaban alteraciones frente al pasado. La política temporal asumía nueva importancia en una monarquía que sufría de embates internacionalmente y era incapaz de producir los recursos económicos y fiscales necesarios para su fortaleza interna y defensa externa. En este contexto, la crítica a la composición social, la estructura económica y la configuración política de la monarquía afloraba como vía de detección de problemas y generación de soluciones. El clero y las prácticas religiosas, en una monarquía eminentemente católica, debieron ocupar un papel fundamental al analizar los dilemas, precisar los obstáculos y diseñar las respuestas. Se sometió a todos los sectores de la sociedad, la economía y las fuerzas políticas a escrutinio. Sus insuficiencias y obstáculos al bienestar de la empresa pública debían descubrirse y remediarse. Para el clero y la fe, jugaron un papel clave los concordatos con la Santa Sede a fin de hacer los acomodos juzgados deseables.

Desde luego, en la negociación de los concordatos de 1717, 1737 y 1753 los representantes de la Corona presentaron una larga lista de abusos acumulados por parte de Roma y algunos eclesiásticos locales que discordaban de la pretendida armonía entre el poder civil y eclesiástico. Casi simultáneamente se había formado entre las autoridades judiciales una serie de conceptos críticos relativos a la impunidad eclesiástica en la comisión de delitos de naturaleza grave. El tema de una reforma de las órdenes regulares ya venía definiéndose, sin darle cauce cabal aún. Desde los escritos de Benito Jerónimo Feijoo, pero también de Gregorio Mayans y Siscar, en España se planteaba la necesidad de depurar la religiosidad —tanto del clero como del pueblo— de vulgarizaciones y prácticas decadentes, así como de recortar la actividad extraeclesiástica de los sacerdotes como ajena a su misión. Mayans insistió en la necesidad de separar mito y hecho histori-

co, y de fundar el registro de eventos y prácticas de carácter cívico y religioso en documentos auténticos verificables. Feijoo realizó un virtual catálogo de prácticas religiosas espurias que contradecían el dogma y la ciencia y ensombrecían los momentos históricos más exitosos y los logros sobresalientes de la monarquía. Quedaba claro, en ambos casos, que la monarquía debía remediar la vulgarización de la fe para renovarse en un horizonte ilustrado. El proyecto de reformar la educación y concentrar la labor del clero en lo espiritual aventajó en este ambiente. La crítica al comportamiento del clero, así como los señalamientos sobre su conducta laxa o su excesiva riqueza figuraron dentro de esta dinámica de restauración monárquica. Se resaltaron algunas figuras españolas del siglo XVI en relación con sus profundos pensamientos cristianos y vidas religiosas ejemplares marcadas por la disciplina, el estudio y la austeridad. Aquélla había sido una época de expansión en lo temporal y ejemplaridad en lo espiritual. Parecía haber un deseo de replicarla en el siglo XVIII tardío.

LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DEL VIRREINATO (1750-1808)

NUEVA ESPAÑA EN EL REFORMISMO: PROPÓSITOS Y CONTRARIEDADES

Este reformismo llegaba paulatinamente a la Nueva España mediante cédulas reales a las cuales se respondía con esfuerzos por llevarlas a la práctica. Asimismo, el poblano Antonio Joaquín Ribadeneyra y Barrientos desde los años cincuenta ya evidenciaba que había estudiosos y autoridades novohispanos partícipes en el regalismo reformista que en España cifraba las posibilidades efectivas de reforma y renovación de la monarquía en un aumento del poder ejercido por el monarca. En una monarquía católica, era necesario enderezar tanto las estructuras y modalidades seculares que caracterizaban a la España de dos mundos como sus corporaciones eclesiásticas, los obispados, su vida parroquial, su sistema educativo e, incluso, las prácticas religiosas consideradas más adecuadas por parte de los creyentes.

Una característica fundamental del reformismo borbónico en su vertiente eclesiástica enfatizaba el papel axial de los obispados en la organización de la vida religiosa, en desmedro de las órdenes religiosas, y remarcaba los nexos entre la autoridad monárquica, la jerarquía eclesiástica, las distintas corporaciones eclesiásticas y los fieles. Desde 1749 una cédula real expresó el deseo de una reordenación profunda de la vida episcopal removiendo de la cura de almas a las órdenes religiosas y suprimiendo las antiguas doctrinas en manos de los regulares para sustituirlas con parroquias bajo la autoridad de curas diocesanos. A partir de 1753, se intensificó esta intención y se aplicó de un modo cada vez más contundente. Esto privilegió el papel del sacerdocio secular, educado en se-

minarios directamente bajo la autoridad episcopal; aumentó el poder efectivo de los obispos al privar de una injerencia histórica a los miembros de las órdenes regulares, y requirió una postura más activa para educar y disciplinar a los sacerdotes seculares que tomaban el lugar dejado por los religiosos. También significó un adelanto importante de la política centralizadora de las reformas borbónicas, porque el rey escogía a los nuevos obispos para su nombramiento papal y consagración sacramental.

El nuevo ordenamiento borbónico afrontó serias dificultades para implantarse y quedó a menudo incompleto. Como fue evidente durante el obispado de Pedro Anselmo Sánchez de Tagle en Michoacán entre 1748 y 1772, las pretensiones reformistas podían causar serias fricciones entre las autoridades eclesiásticas y seculares, ya que el propósito de hacer prevalecer los obispados sobre las órdenes regulares supeditaba los poderes de los obispos a directrices político-religiosas de la monarquía mientras privaba de derechos históricos a las órdenes religiosas y modificaba seriamente la vida de la feligresía que había estado bajo su dirección. Ahora todos debían estar sujetos claramente a la política eclesiástica de la Corona y sus funcionarios civiles. Desde luego, los representantes de los regulares protestaron. Expusieron sesudos argumentos en contra del nuevo orden y en favor de sus notables trayectorias, logros reconocidos y prerrogativas, justificándolos mediante numerosos antecedentes jurídicos e históricos o incluso bíblicos. El esfuerzo simultáneo de las autoridades seculares por normar actividades religiosas como las procesiones, la celebración de las fiestas patronales y el empleo del dinero de las cofradías en devociones populares produjo fricciones con las autoridades diocesanas así como casos de resistencia y resentimiento popular, originando diversas estrategias para frenar las medidas gubernamentales o desvirtuarlas.

Los pueblos provocaron la irritación de oficiales reales al persistir en gastos religiosos suntuarios costeados por los

fondos de sus cofradías, incluso desviando ahí recursos de las cajas de comunidad para ampararlos de la injerencia de los funcionarios reales. Por contraste, desde 1775 en el gobierno de la Nueva España se planteó la necesidad de suprimir las cofradías en los pueblos y aplicar sus haberes a las cajas de comunidad de carácter más secular; las que sobrevivieran debían contar con licencia real o recibir una. Las cajas de comunidad debían ser eje de las políticas nuevas en los pueblos. Pero hubo dilaciones y objeciones —por parte de los obispos— para apoyar esta iniciativa. Especialmente después de la muerte del ministro regalista José de Gálvez en 1787, creció paralelamente cierta indisposición de las autoridades civiles a actuar severamente.

Para los años noventa surgió la propuesta de ordenar mejor las cofradías otorgando mayor injerencia a las autoridades civiles. Hubo algunos esfuerzos del episcopado para registrar las cofradías acreditadas por documentos fidedignos y suprimir las que no los presentaran o exigir su regularización. Las supresiones no parecen haber sido cabales y, para determinar su éxito o fracaso, en cada caso se requiere de pesquisas de archivo. Hubo temor a la reacción de los pueblos, pues alegaban que los bienes de las cofradías sustentaban los gastos de culto indispensables en las parroquias, y desde luego existieron actos de desafío por parte de las cofradías parroquiales. Sin embargo, paulatinamente logró imponerse una política que afirmó la autoridad real sobre las cofradías al definirlas claramente como civiles pese a sus objetivos religiosos e introducir en sus juntas directivas jueces reales que velaran por las nuevas normas religiosas de la monarquía: ordenamiento de las finanzas, moderación de los gastos suntuarios, así como dedicación de los sobrantes a obras de caridad que contribuyeran a la utilidad pública. Ésta, la utilidad pública, era un concepto novedoso definido desde las alturas de la monarquía, pero que debía normar la vida a través de la sociedad hasta alcanzar los pueblos y sus parroquias, extendiéndose a sus prácticas de la fe.

En este horizonte, entre 1769 y 1774 se delineó una política de reforma de los conventos femeninos que tuvo la intención de establecer el retorno a una religiosidad adusta bajo la modalidad de la "vida común" buscando restaurar la prístina organización conventual. La idea era que fueran abandonadas las celdas individuales en favor de los dormitorios comunes de las religiosas exclaustrándose a las niñas que servían a las monjas como criadas personales, y que hubiera una cocina única y un refectorio donde compartieran sus alimentos. El costo de reestructurar los conventos solía ser alto, lo cual producía resistencia alimentada asimismo por el atentado de la nueva política contra las costumbres de las familias criollas acomodadas, que colocaban a algunas de sus hijas en ellos y deseaban mantenerlas con cierta vida holgada. En algunas ciudades gozó de cierto éxito la promoción de la vida común, pero en otras la tenacidad en su rechazo fue suficiente para derrotar las intenciones reales. Con todo, pese a las divisiones, continuaron surgiendo nuevos conventos femeninos en las últimas décadas coloniales. Por otra parte, de manera simultánea proliferó el número de beaterios en que localmente se reunían mujeres con fines piadosos, sin regla conventual formal, y a menudo ofreciendo servicios educativos a la niñez circunvecina. La piedad popular evidenciaba vitalidad y la vida conventual femenina seguía gozando de prestigio.

A mediados de la década de 1770 también se emitió una real cédula que pretendía regular los matrimonios entre personas de calidad social o étnica dispareja. Llamativamente, según la directriz, iban a ser funcionarios reales, y no sacerdotes, quienes tuvieran la última palabra en tales uniones. En teoría los primeros debían ser más atentos que los segundos a las objeciones de los padres a los matrimonios de sus hijos con personas juzgadas inferiores en la escala social. Pero aquí también hubo resistencias, pues minaba la práctica eclesiástica y la normatividad canónica orientadas a velar por el libre albedrío de los contrayentes en cuestión del matrimo-

nio. Si bien la nueva disposición tuvo aceptación formal, se dieron casos en que el clero gestionó registros de matrimonios sacramentados que carecían de la debida aprobación por parte de los funcionarios reales. La justificación estribaba en que cumplían con los requisitos habituales de la Iglesia católica o bien en que los procedimientos en tal sentido simplemente sacramentaban hechos consumados por los propios contrayentes previamente. Quizá sectores de la sociedad civil novohispana apoyaron la nueva disposición real, pero abundaron los signos de oposición clerical y rebeldía juvenil.

En esta misma dinámica de afirmación de la autoridad del monarca, y recalcando claramente a lo económico, en 1775 se nombraron contadores reales en todas las diócesis encargados de velar la entrega de los diezmos (llamados los novenos reales) a las autoridades al servicio directo del rey. En 1786, en el Reglamento de Intendencias quedó estipulado incluso que los diezmos se recolectaran por funcionarios reales, pretendiendo desplazar de esta manera a los jueces hacedores de las Iglesias de esta función. La oposición fue grande y la modalidad de cobranza finalmente no quedó afectada, pero paralelamente las diócesis debían apelar a los funcionarios reales para la coacción oficial en casos de incumplimiento por parte de los renuentes al pago decimal. Desde la década de los años 1790 aumentaron los gravámenes que debían pagar a la Corona los racioneros y canónigos de las catedrales, cargos gravosos que siguieron creciendo en los primeros años del siglo XIX. Simultáneamente, las diócesis fueron presionadas para hacer préstamos y donativos durante los conflictos bélicos, lo que comenzó en la década de los años 1780 y continuó en la siguiente. La llamada consolidación de vales reales de 1805 a 1809 asumiría otra escala en la aportación de fondos eclesiásticos a la Corona, como podrá verse más adelante, y luego durante la guerra de Independencia habría nuevas exigencias y aportaciones diocesanas a las arcas reales.

Más oposición directa detonaría la decisión en 1767 de expulsar a los jesuitas de todo el Imperio español. Los disgustos religiosos se confundieron con otros de orden socioeconómico. Hubo motivos de desencanto a varios niveles. En Nueva España los expulsos eran mayormente criollos —nacidos en el país—, y la orden jugaba un papel clave en el sistema educativo y misionero. Esos factores fueron fundamentales. Pero había quejas asimismo de mal gobierno, condiciones socioeconómicas adversas y opresión fiscal mezclándose con la defensa de los jesuitas. Debido a que Carlos III prohibió cualquier discusión pública de la expulsión, no pudo expresarse el desconcierto directamente en impresos o en las representaciones al rey, pero en Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí hubo rebeliones populares que provocaron la intervención directa y la represión severa del visitador general José de Gálvez, arquitecto de un plan de reforma para Nueva España y luego ministro de Indias desde 1775 hasta su muerte en 1787.

La expulsión de los jesuitas requirió de políticas para suplirlos en misiones y en colegios donde había sido destacada su labor. Los franciscanos comúnmente quedaron a cargo del territorio misionero del norte del país, y la Junta de temporalidades creada para administrar los bienes de los expulsos recurrió al clero secular para abrir el Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México y el Colegio Carolino en la de Puebla. Sin embargo, no resultó fácil suplir la repentina ausencia de los seiscientos setenta y ocho jesuitas exilados, de los cuales unos ciento veinte habían dedicado sus esfuerzos a la labor educativa media y superior.

LOS ESFUERZOS DE MANCUERNA POLÍTICO-RELIGIOSA

Hubo a menudo, no obstante, mayor sintonía entre el gobierno civil y el eclesiástico, pese a los roces entre funciona-

rios clericales y civiles, los disgustos populares o las confrontaciones más abiertas, como las rebeliones en el obispado de Michoacán provocadas por la expulsión de los jesuitas de Nueva España. Durante el episcopado de Manuel Rubio y Salinas en la arquidiócesis de México, de 1749 a 1765, comenzó la política de traspasar las doctrinas en manos de regulares a sacerdotes seculares multiplicando simultáneamente el número de parroquias, proceso que se consumó a principios de la década de los años 1790. En el obispado de Michoacán la secularización fue más acelerada, y generalizada para 1772. Dentro de un espíritu reformista surgieron ya duras críticas al comportamiento inapropiado de los regulares, pues eran acusados de "relajados". Indudablemente, el poder de los obispos crecía, y su autoridad dentro de sus diócesis se consolidó con el respaldo de las políticas estatales, si bien la injerencia gubernamental en asuntos diocesanos era indudable.

Ciertamente, como ya mencioné, sobrevinieron expresiones de inconformidad por parte de las órdenes regulares con la secularización de las doctrinas al designarlas parroquias y asignarlas al clero secular. Hubo acusaciones sobre la incompetencia de los curas seculares para atender las necesidades espirituales de los indígenas, y por estar más interesados en su propio bienestar que en el de su grey. Los frailes también defendieron sus derechos históricos a sus doctrinas y conventos, así como la necesidad de que tuvieran un modo digno de sustentarse, lo que llevó a cierta moderación en la nueva política y a la conservación de algunas feligresías bajo la autoridad de los regulares. Mas también aparecieron defensas del clero secular y de la autoridad episcopal, que se beneficiaban tanto de la política de secularización como del énfasis en la jurisdicción de los obispos en todas las materias que sucedían en el interior de sus diócesis, pasando por encima de antiguas exenciones asociadas con las órdenes regulares.

Los religiosos dieron signos de desmoralización e incluso relajamiento en su conducta. El número de novicios descen-

dió a causa de algunas limitaciones por parte del gobierno y de la disminución de vocaciones ante circunstancias tan adversas. Para fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, proliferaban las secularizaciones individuales de frailes obtenidas en Roma. Ante el cambio de la política real en materia parroquial, ansiaban abandonar sus órdenes religiosas y asumirse como sacerdotes seculares con derecho a optar por la administración de una parroquia diocesana.

En medio de este ambiente polarizado, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas adoptó en sus pastorales el papel de preceptista ético-religioso que el reformismo monárquico asignaba a los pastores. Definió claramente mensajes morales que debían incidir en el comportamiento de los padres de familia, la conformación de los valores de sus hijos y su eventual participación en la sociedad productiva. Criticó la conducta laxa y sin dirección apropiada de los padres de familia en su grey, convirtiéndose de esta manera en fiel transmisor de la visión religiosa borbónica, que unía fe y moral en un binomio inseparable, para apoyar los esfuerzos por reordenar la sociedad y fortalecer las fuerzas productivas. Las pastorales episcopales y los sermones impresos reflejaban el discurso reformista preferido que ponía el acento en el trabajo como virtud, la enseñanza de oficios a los hijos como deber paternal y la necesidad de evitar el ocio, los juegos de azar, la bebida y otros vicios sociales similares. Las diócesis demostraban así su sensibilidad a las cuestiones del siglo, en vez de apegarse a la vida conventual. En este sentido, eran "seculares", al vivir en la sociedad y estar atentas a ella, y el proceso de fortalecerlas fue llamado "secularización".

La modificación de las prácticas habituales, pretensión medular del reformismo borbónico, fomentó tanto apoyos como disidencias. Ya referí a la oposición popular al recorte de gastos en las fiestas religiosas, mismas que a menudo eran acompañadas de comilonas, pirotecnia y amplio uso del alcohol. Quizá la celebración de lo local en torno a la fiesta patronal y la recreación de los nexos sociales lugareños eran fi-

nes de mayor prioridad que la reforma de la monarquía a escala de pueblos y parroquias. Pese a tales resistencias o indiferencia, en la óptica reformista los obispos y párrocos, así como los virreyes y alcaldes mayores —o luego intendentes y subdelegados a partir de 1786— debían actuar al unísono. Pero, desde luego, aún a este nivel no faltaron enfrentamientos entre funcionarios eclesiásticos y civiles por motivos jurisdiccionales. Los curas habían jugado el papel histórico de magistrados locales, autoridades en lo secular y lo espiritual cuya unión había sido precepto básico de la monarquía durante siglos. Era comprensible la perpetuación de algunas visiones distintas de la sociedad con sus inevitables intereses contrarios. Muchos personajes eclesiásticos hallaron más aceptable reformar las costumbres populares a la luz de las nuevas ideas que adherirse a las medidas que constreñían el ejercicio de la autoridad sacerdotal.

EJES DEL CONFLICTO ECLESIÁSTICO-CIVIL

Los conflictos giraban a menudo en torno al influjo relativo de los funcionarios civiles y los eclesiásticos. La regla que aquellos procuraban imponer era que los curas debían circunscribirse a actividades exclusivamente religiosas. Además, deseaban el apego de éstos a aranceles que establecían cuotas fijas, cotizadas en moneda, para los servicios sacramentales, contraviniendo acuerdos por bienes y servicios que habían sido pactados según la costumbre desde tiempos anteriores. Como históricamente había una confusión entre pecado y delito, los curas frecuentemente defendían su derecho a intervenir socialmente para corregir conductas aberrantes o criminales; mantenían incluso una cárcel o habitación en la parroquia donde encerrar a los delincuentes, y asumían cierto protagonismo social e incluso político como personajes notables localmente. Cédulas reales de la década

de los años 1740 habían prohibido las detenciones por parte de los curas, los llamaban a concentrarse exclusivamente en sus funciones espirituales, y exigían su apego al arancel, pero durante las siguientes décadas persistieron realidades dispares entre lo que las leyes disponían y las prácticas locales. Esta discordancia provocaba enfrentamientos entre funcionarios civiles y eclesiásticos, pero también contribuía a confrontaciones de las feligresías con un buen número de párrocos.

Pese a tales desavenencias, claramente desde mediados de siglo el nombramiento de obispos de marcado perfil reformista favoreció el esfuerzo por enlazar los discursos y la orientación práctica del Estado y la Iglesia. Quizá esta misma convergencia produjo eventuales desencuentros. Animó a algunos reformadores a presionar por el aceleramiento de los cambios. Así, para finales del decenio de los años 1760, hubo una determinación en España de avanzar aún más y consumar las directrices de la política eclesiástica borbónica en una serie de concilios provinciales a través de la monarquía. En 1771 se llevó a cabo en la Ciudad de México el correspondiente a Nueva España. Dos de sus más decididos promotores fueron el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero y el arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana, nombrados prelados respectivamente en 1764 y 1766, en momentos de apogeo del regalismo reformista bajo el rey Carlos III.

El cuarto concilio provincial mexicano ha sido visto como un delicado equilibrio donde el regalismo prevaleció, sin que por ello los prelados eclesiásticos aceptaran entregar la dirección de la Iglesia al absolutismo, limitando a la vez que extendiendo el poder monárquico. Significativamente, las opiniones vertidas en las sesiones que enaltecieron el poder de los obispos y los concilios de un modo que cuestionara la autoridad papal no fueron retomadas en los decretos conciliares. El catecismo que produjo el concilio balanceó la tesis de la autoridad episcopal con la de la primacía papal. Tal delicadeza teórica sustentaba un amplio campo de acción para

los prelados, al colocarlos como un tercer eje de poder junto con el monarca y el pontífice, como lo ha detallado Elisa Luque Alcaide. El monarca, desde luego, gozaba de amplios poderes en materia eclesiástica y de defensa de la religión bajo el concordato de 1753.

Quizá por tan frágil equilibrio, no obstante el esfuerzo por llegar a posturas conciliadoras, la obra del cuarto concilio no obtuvo la aprobación final ni del rey ni del Papa. Influyó sin volverse doctrina oficial, ya que reflejaba el pensamiento de muchas de las autoridades eclesiásticas; era sensible finalmente a los reclamos regalistas de la Corona, y muchas de sus medidas pudieron aplicarse con el apoyo de funcionarios reales. Sin embargo, hubo contradicciones importantes insoslayables. El concilio había recomendado que un tercio de los seminaristas fuera de mestizos e indígenas, pero la actuación episcopal en las décadas siguientes no cumplió con tal propósito, pese a expresiones de apoyo en materia de nuevas directrices en relación con la educación y el ordenamiento de sacerdotes indígenas. Acorde con los deseos civiles de conseguir una unidad lingüística a lo largo de la monarquía, el concilio asimismo expresó interés en promover una castellanización de los indígenas y reducir el número de seminaristas ordenados por motivo de su dominio de una lengua indígena, a veces sin toda la preparación eclesiástica deseable. Pero la ordenación por este concepto de competencia lingüística ("a título de idioma") siguió en pie y persistió el uso eclesiástico de lenguas indígenas, incluso para catequesis.

Otra preocupación del concilio, también coincidente con el reformismo civil, fue el ordenamiento de gran número de sacerdotes "sin destino"; señaló la necesidad de evitarlo, pero el problema no se resolvió antes de la Independencia. Finalmente, mientras se denunció el peso de las recomendaciones en la promoción de los eclesiásticos deseando, por contraste, favorecer el mérito —otro objetivo de las autoridades seculares—, el equilibrio salomónico pretendido jamás fue logrado. Tales metas anunciadas influyeron en el discurso sin cristali-

zar plenamente en realidades vividas, dejando pendientes de solución complejas áreas de la vida religiosa para el siglo XIX.

OTRAS PAUTAS DE CAMBIO EN LA VIDA RELIGIOSA

Hubo otros signos de renovación en la política eclesiástica durante la segunda mitad del siglo XVIII. El estilo discursivo del clero varió en la oratoria sagrada, un género retórico que le era privativo. El sermón neoclásico fue desplazando paulatinamente al barroco, pues se encomiaba hablar en términos más sencillos, con menos referencias eruditas y vuelos de la imaginación, guardando una estructura lógica y expositiva al alcance de la feligresía. El lenguaje debía ser claro, franco, asequible, natural y persuasivo. El sermón, igual que la pastoral episcopal, comenzó a reflejar el interés borbónico en las virtudes del trabajo, el aprendizaje y el orden en la familia y la sociedad. Hubo colaboración estrecha del clero en los esfuerzos de castellanización de la población indígena bajo el concepto de integración del cuerpo político y espiritual, procurando así evitar separatismos y antagonismos entre grupos étnicos y sociales distintos. Las autoridades esperaban que las verdades religiosas del sermón y la pastoral fueran expresadas y comprendidas en castellano, para lograr la comunión de los fieles y un común discernimiento de la prédica.

Algunas veces los curas de parroquia procuraron reformar la iconografía representada por lienzos y estatuas dentro de los templos, buscando adecuarlos a los gustos reformistas del siglo XVIII. Hubo intentos, en este contexto, por favorecer la imagen de Jesús como una figura de salvación y esperanza —convocante a la redención— más que de sufrimiento y dolor; el reformismo del siglo XVIII propiciaba un mensaje cristiano de cierto optimismo por la promesa en el Evangelio de una eventual trascendencia sublime del cristiano. También hubo intentos por reformar el trazado de las parroquias en algunas

ciudades pasando por encima de divisiones étnicas para lograr una mayor integración de los feligreses a un templo parroquial cercano, geográficamente céntrico; destacando una lógica espacial para propiciar un mayor cuidado y una vigilancia más rigurosa sobre la grey por parte de los párrocos.

Con la creación de colegios en que fueron introducidos estudios más acordes con los afanes modernizantes de las políticas borbónicas, como el de Minería, se limitó el dominio del clero sobre los estudios superiores, si bien se incluyó la religión en su *curriculum*. En este caso el propósito era promover el conocimiento científico potencialmente útil a una industria clave de Nueva España. En otros casos, como el Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México (1768), el Real Colegio de San Luis Gonzaga en Zacatecas (1786) y el Carolino en Puebla (1790), las nuevas instituciones se le encargaron al clero secular o al regular con base en las instalaciones que dejaron los jesuitas. Por sus problemas organizativos y financieros, así como por su apego a la formación del clero, sus esfuerzos por renovar la docencia parecen haber sido inicialmente limitados, pese a las inquietudes expresadas al respecto. El arzobispado de México estableció en 1777 un Real Colegio Seminario y casa de corrección clerical en lo que había sido el noviciado jesuita de Tepotzotlán, espacio dedicado a ejercicios espirituales así como a formar y disciplinar al clero secular que debía representar a nivel local las nuevas directrices religiosas. La gran novedad aquí fue este intento por producir clérigos más afines al modelo ilustrado discutido por los reformadores. Pero, como lo afirma Jorge René González Marmolejo, las primeras décadas de esta institución fueron de "constante y profunda zozobra".

La religiosidad promovida por la oratoria sagrada en la segunda mitad del siglo XVIII reflejaba el gusto de los reformadores por la identificación de la religión con la ética, un comportamiento social recto y su crítica a despliegues emocionales, litúrgicos o festivos desmesurados, especialmente cuando implicaran derroches económicos en tiempos en que re-

saltaba la importancia de la austeridad. Estudios de testamentos en la Ciudad de México a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX sugieren que —acorde con la religiosidad borbónica auspiciada— los testadores revelaban el giro hacia la devoción íntima, meditativa, con su preocupación por comprender el dogma más a fondo y el seguimiento de una conducta moral sobria e individual que propiciaban los obispos y predicadores desde la segunda mitad del siglo XVIII.

Sin embargo, más que un tránsito de los valores barrocos del siglo XVII a valores enteramente nuevos, tales estudios revelaron síntomas de prevalencia de una actitud ecléctica que combinaba aspectos de la religiosidad barroca con la nueva visión más ilustrada. De tal manera, quedó al descubierto una tensión dentro de las prácticas de la fe en su nivel más íntimo. En el paso del siglo XVIII al XIX un indicador clave de este eclecticismo lo conformaban los delicados momentos anteriores a la muerte y los preparativos espirituales manifiestos en los testamentos. Los testadores dejaron instrucciones para realizar actos litúrgicos asociados con milagros y prácticas tradicionales, pero también pusieron un énfasis creciente en la sencillez y la austeridad, y, por ende, en un funeral sin pompa ni excesos emocionales. En los barrios y pueblos indígenas, sin embargo, parece que prevalecieron ante la muerte las costumbres barrocas de antaño hasta bien entrado el siglo XIX.

¿SECULARIZACIÓN? LA SITUACIÓN GENERAL Y LA PUGNA EN TORNO A LA REFORMA DE LA JUSTICIA

Aunque las reformas borbónicas han sido vistas a veces como secularizantes e incluso antieclesiásticas, propiciaron la concentración de mayor autoridad que antes en los obispos dentro de la Iglesia diocesana, promovieron una renovación de la prédica eclesiástica y suscitaron reflexiones profundas

sobre la misión de la Iglesia en la sociedad, como en el caso del cuarto concilio mexicano, muy particularmente. Asimismo, surgieron nuevos obispados y proyectos para crear otros, justamente para profundizar los alcances institucionales de la fe y sus valores asociados en la vida de los feligreses. Fueron fundados los obispados de Sonora y Linares, ambos en 1779, y se planteó desde fines del siglo la creación eventual de otros en Chilapa, Veracruz y Valles (cerca de la ciudad de San Luis Potosí). Por petición de los pueblos, pero asimismo en concordancia con el deseo eclesiástico y gubernamental de una mejor administración sacramental y una ocupación digna y útil de los sacerdotes ordenados, se multiplicaron las parroquias y se les proveyó de curas mediante concursos de oposición.

Es factible, entonces, afirmar que a las reformas borbónicas las acompañó una renovación de las estructuras y valores religiosos de la monarquía, y que esta dinámica fue especialmente relevante en Nueva España. Pese a ello, las nuevas modalidades monárquicas potenciaban el papel directivo de funcionarios civiles; pretendían limitar los poderes de los clérigos a lo espiritual, y fijaban nuevas metas sociales fincadas en la productividad económica, el esfuerzo individual y la educación científica y técnica, así como valores atentos más a la ética que a la liturgia, la actualidad más que la eternidad. El mundo, más que rechazarse, debía ser redimido por el hombre nuevo, a quien indudablemente se le concebía como católico, pero cuyo catolicismo guardaba alguna distancia frente al de sus antepasados. Era más afirmativo de este mundo y quizá más asertivo en términos de obrar sobre él.

Había simultáneamente procesos de reforma de la justicia en el imperio que cuestionaban que la ley se les aplicara de modo diferencial a distintos sectores de la sociedad, pues históricamente el derecho no procedía igual ni, mucho menos, castigaba del mismo modo a miembros de la nobleza o el clero que al resto de la población. En España la tendencia creciente a objetar tal disparidad jurídica culminó en el juicio

contra un fraile acusado de asesinato en 1776. Para Nueva España e Indias en general desde principios de los 1780 se le había encargado a una comisión la elaboración de un nuevo código de las leyes indianas. Este proceso de revisión jurídica comenzó a entrecruzarse con sucesos criminales locales en Nueva España e involucró a funcionarios judiciales locales.

Desde 1789 un asesinato cometido por un fraile en el convento de la Merced en Coyoacán ocasionó un largo y enconado juicio, lo que fomentó una confrontación jurídica en torno a la inmunidad eclesiástica. El tema agitado por los juristas reales fue que la impunidad se derivaba directamente de los abusos de la inmunidad concedida al clero. Unos años más tarde, el estupro cometido por un fraile lego de la diócesis de Guadalajara provocó el ahondamiento de tal conflicto de pareceres jurídicos. Finalmente, el 24 de octubre de 1795 el rey emitió una cédula real para suprimir la inmunidad clerical en el caso de crímenes atroces.

Jamás fue precisado el alcance del término de "crimen atroz", pero se extendía más allá del delito de lesa majestad hasta hipotéticamente abarcar cualquier fechoría punible por la pena de muerte. La imprecisión fue motivo de contenciosos enfrentamientos entre los fiscales reales y las autoridades episcopales. La cédula de 1795 incluía referencias a cláusulas del primer tomo del Nuevo Código de Indias, que estipulaban en casos de crímenes graves la unión de las jurisdicciones civil y eclesiástica para calificar el delito. En caso de decidir que era grave, la justicia civil debía seguir el proceso por sí misma. Como consecuencia, ante el temor de perder sus derechos jurisdiccionales de antaño y de algún menoscabo en el prestigio del clero, las autoridades eclesiásticas demoraban o rehusaban autorizar la participación de representantes de la justicia eclesiástica con los fiscales reales. Otra consideración de peso fue que los fiscales reales se demostraron prestos a encerrar a sacerdotes acusados de delitos atroces en la cárcel común, lo que a los ojos del clero implicaba no sólo una pérdida de derechos, sino también un procedimiento ju-

dicial cuestionable y una verdadera degradación anticipada de la imagen clerical ante la sociedad sin que hubiera sido comprobada la culpabilidad en el crimen denunciado.

Es difícil enfatizar suficientemente la importancia del conflicto jurídico en torno a la inmunidad. En 1799, cuando un clérigo de Quimixtlán, Puebla, enfrentó al teniente del subdelegado de San Juan de los Llanos, el hecho trascendió a escala del virreinato. Se trataba de una confrontación, según lo argumentó el párroco, por un acto de inmoralidad de la hija del teniente y la condescendencia cómplice de éste. En cambio, para el subdelegado de San Juan de los Llanos, el intendente de Puebla y el fiscal de la sala del crimen de la audiencia de México, era un crimen de lesa majestad, porque acusaron al sacerdote de maltratar y encarcelar al teniente —a quien consideraban como una extensión de la potestad real— privándolo de su vara de mando. Los obispos de Puebla, Durango y Michoacán hicieron representaciones a la Corona en defensa de la jurisdicción eclesiástica y el derecho clerical a la inmunidad. Otro tanto hizo el arzobispo de México, y también hubo representaciones de cabildos eclesiásticos. Al decir de la representación del obispo de Michoacán, el suceso había agitado y sacudido el reino y amenazaba con socavar la paz. Argumentó que en tabernas y plazas públicas miembros del pueblo manifestaban su azoro ante el escándalo. La confrontación en esta materia seguiría hasta la independencia consumada de México en 1821 y, más allá, hasta la Reforma a mediados del siglo XIX. Su eventual desenlace implicó, sin duda, la secularización de la justicia en México bajo la autoridad civil.

PRÉSTAMOS Y DONATIVOS ECLESIÁSTICOS EN UN CONTEXTO DE CONFLICTO INTERNACIONAL

Había, no obstante, otros elementos contenciosos que reba-

saron lo jurídico. Las reformas borbónicas surgieron dentro de un horizonte orientado a reconstruir la grandeza del Imperio español y hacerlo más competitivo internacionalmente. Las guerras del siglo XVIII hicieron difícil tal propósito. Si a la muerte de Carlos III en 1788 sus elogios fúnebres pudieron recalcar su exitoso esfuerzo por alejar a la monarquía de diversos compromisos bélicos, el reinado de Carlos IV no tendría tanta suerte. Consecuentemente, a lo largo de la década de los años 1790 el desequilibro de las finanzas reales se profundizó. En Nueva España proliferó el recurso a préstamos y donativos voluntarios o forzosos para ensanchar los ingresos reales. En España para 1798 comenzó la consolidación de vales reales que afectó directamente las propiedades del clero. Fue diferida esta medida en Nueva España hasta finales de 1804, y luego aplicada de 1805 a 1809. El efecto fue benéfico para las finanzas reales, y sumamente negativo para la economía de Nueva España.

La riqueza de la Iglesia novohispana consistía mayormente en capital prestado sobre propiedades agrícolas y otros negocios. Al retirarse el dinero para entregarlo a la administración de los vales reales, iban empobreciéndose la producción, el comercio, el régimen crediticio y, desde luego, la Iglesia. Asimismo sufrieron las cofradías y las capellanías, cuyos fondos también eran afectados por este desesperado recurso financiero. Como la Iglesia y las cofradías sustentaban diversos apoyos sociales a la población, y las capellanías generaban ingresos para muchos sacerdotes, el daño fue grande. De un total de más de diez millones de pesos extraídos por esta vía de Nueva España, 40% salió de instituciones eclesiásticas, 27% de capellanías y 11% de cofradías. Instituciones educativas, de salud, de beneficencia y de obras pías, todas estrechamente ligadas al clero, aportaron entre ellas otro 13.6%. Y de las comunidades indígenas se obtuvo otro 6.1% a partir de sus cajas de comunidad y cofradías propias. Más de mil quinientas capellanías perdieron sus capitales y muchas familias

se vieron afectadas por la obligación de saldar sus deudas con instituciones crediticias de la Iglesia.

Cabe recordar que los fondos de cofradías solían costear funciones litúrgicas conducidas por el clero y las capellanías servían como apoyo económico para sacerdotes beneficiados, a la vez que sus capitales circulaban a través de la economía. La crisis económica profundizada por las confrontaciones bélicas mermó la fortaleza financiera de la Iglesia y los organismos religiosos, disminuyó su presencia en la sociedad e impuso el valor prioritario de salvar la monarquía por encima de la conservación de las instituciones eclesiásticas. ¿Podría hablarse de una secularización económica indirecta en este sentido, sin que haya sido la intención unívoca de los directores de la política real? ¿Sería el paralelo de la secularización paulatina de la administración jurídica?

Pese a las consecuencias secularizantes de las reformas borbónicas, a veces imprevistas, y su manifiesta orientación al rescate temporal de la monarquía dentro de la crisis atlántica provocada por su rezago económico y las amenazas de potencias rivales emergentes, el reformismo claramente concebía aún una monarquía católica, remozada quizá, pero con fundamento en la unión político-espiritual y la mancuerna de los funcionarios en lo civil y lo religioso. Hubo, no obstante, un decidido intento por crear una jerarquía de mando que excedía la estructura heredada de la monarquía, caracterizada por su férrea organización corporativa y la sujeción de las partes a las metas fijadas por el monarca y sus ministros reformadores.

En los roces frecuentes entre curas y funcionarios reales de fines del siglo XVIII en torno al papel que le tocaba a cada uno, en que éstos estimaban que los primeros debían dedicarse únicamente a cuestiones espirituales, se descubre una acentuada fragilidad en las nuevas relaciones clero-Estado. De la misma manera, en la tensión en torno a la persecución de los delitos clericales y la vigencia o no de la inmunidad jurídica residía otro problema de gran importancia. Los prés-

tamos y donativos desde los años 1780, y especialmente 1790, así como, sobre todo, la Consolidación de Vales Reales (1805-1809) abrieron otra fisura relevante en las relaciones que sostenía el clero con el gobierno de la monarquía. Hubo repetidas representaciones contra la supresión de la inmunidad clerical y otras que trataron de frenar la consolidación de los vales reales con su tendencia desamortizadora de la riqueza eclesiástica entre 1804 y 1809. El cúmulo de tensiones irresueltas y la persistencia de la debilidad económica y militar de la monarquía contribuirían a agravar esta situación cuando arribaron los desafíos del siglo XIX.

Una queja manifestada por la diócesis de Michoacán en 1799 expresaba honda preocupación por el desplazamiento jurídico del papel central del cura en la monarquía señalando la incompatibilidad de tal política con la gran disparidad en posiciones sociales y económicas en el interior de Nueva España. Argumentó que, en una sociedad notablemente desigual, el cura había actuado como mediador y pacificador. Asimismo, otro documento de la misma diócesis, en 1804, pronosticaba graves problemas económicos si se ponía en práctica la cédula que ordenaba la consolidación de vales reales en desmedro de la riqueza eclesiástica, cuyos caudales animaban la economía novohispana y hacían la fortuna de muchas familias.

LA IGLESIA EN EL PROCESO DE LA INDEPENDENCIA (1808-1821)

INVASIÓN NAPOLEÓNICA DE ESPAÑA Y GUERRA CIVIL EN NUEVA ESPAÑA

A partir de 1808 la Península Ibérica fue invadida y ocupada por Napoleón Bonaparte, quien rápidamente logró la renuncia de Carlos IV y Fernando VII. Colocó a su hermano José Bonaparte al frente de la monarquía hispánica. Estas condiciones políticas inciertas introdujeron todavía otro elemento de inestabilidad y preocupación en los nexos entre los eclesiásticos y la monarquía, pues, para los leales a Fernando VII, con José Bonaparte ésta había quedado acéfala, ya que a él se le consideraba ilegítimo. La usurpación presentaba un vacío de poder. En el ayuntamiento de la Ciudad de México fray Melchor de Talamantes planteó la necesidad de gobernar Nueva España con autonomía frente a una España transformada por la ocupación francesa, con base en el concepto de devolución de la soberanía al pueblo al faltar el rey legítimo. Surgieron voces críticas en la Catedral de México también, incluso un sermón que atribuía los problemas de España a su alejamiento de Dios, lo que sugería una crítica a la política seguida por la monarquía. Aparecía claramente una grieta mayor en lo que debía ser la tersa relación clero-monarquía, pues ésta estaba patentemente en crisis y los años anteriores habían constituido una dura prueba ya de la lealtad eclesiástica.

Durante el periodo de 1808 a 1821, mucho antes de que en este último año se decretara la independencia absoluta de México al romper con España, las relaciones entre el clero y los gobiernos virreinales fueron difíciles. Desde 1810, dentro

de la crisis de legitimidad detonada por la invasión napoleónica y la sustitución de Fernando VII por José Bonaparte, el cura Miguel Hidalgo comenzó una rebelión. La justificó al aunar su defensa de los derechos de los habitantes novohispanos a gobernarse a sí mismos, en ausencia de su monarca, al reclamo de restitución de Fernando VII. La rebelión popular en España contra la ocupación francesa basaba su organización política en juntas locales y organismos de coordinación peninsular. El pueblo peninsular reasumía de esa manera la soberanía mientras esperaba la restauración monárquica. Hidalgo demandó el respeto a tal principio en Nueva España. Sobrevino lo que en su momento fue caracterizado como una guerra de curas contra las autoridades realistas, porque numerosos párrocos respondieron positivamente al llamado del cura de Dolores y participaron en sus acciones, incluso dirigiendo a menudo la rebelión.

De las arcas eclesiásticas siguieron fluyendo importantes caudales al Estado. Los obispos se unieron contra la insurgencia y proclamaron su lealtad a la monarquía bajo las autoridades nombradas o por nombrar desde la Península. Aun después de la ejecución de Miguel Hidalgo en julio de 1811, la rebelión que había incitado continuó y puso en graves aprietos al gobierno y a sus fuerzas militares.

Tal situación condujo a una decisión drástica y causó una fractura mayor dentro del clero novohispano. Cuando el 25 de julio de 1812 el gobierno virreinal abrogó la inmunidad en caso de sacerdotes hallados en actos de subversión armada contra el gobierno, hubo expresiones de apoyo de altas autoridades eclesiásticas a la decisión, incluso de prelados como el obispo Manuel Ignacio González del Campillo de Puebla, quien siendo aún canónigo se había opuesto férreamente a la supresión de la inmunidad durante el conflicto de 1799. Sin embargo, hubo profunda división en el interior de los cabildos eclesiásticos. Asimismo, en la Ciudad de México muchos sacerdotes firmaron una airada representación en contra de la medida; un clérigo logró publicar un par de folletos donde

denunciaba la postura del gobierno virreinal en relación con la supresión.

La insurgencia, por otra parte, además de estar alimentada abierta o veladamente por un número importante de sacerdotes, defendió la inmunidad eclesiástica, atacó acciones gubernamentales anteriores como la consolidación de vales reales y acusó a los realistas de herejes, ateos o afrancesados. El abierto apoyo de curas a la causa de rebelión o, a menudo, su indiferencia o indecisión frente a su histórica obligación de apoyar a las autoridades establecidas han sugerido un desapego a la monarquía provocado por el reformismo del siglo XVIII. Ya señalé puntos clave de fricción en que, a menudo, los clérigos tenían motivo de resentir los cambios. Su autoridad había quedado más restringida, la crítica a su comportamiento había aumentado junto con exigencias de su modificación y la tendencia a reducir o eliminar la inmunidad eclesiástica los exponía a procesos jurídicos y posibles humillaciones a manos de sus denunciantes y las autoridades civiles. A nivel local, éstas se habían visto fortalecidas y a veces manifestaban un respeto decreciente ante la potestad eclesiástica.

La participación clerical en la rebelión inicialmente acaudillada por Miguel Hidalgo sugiere un rechazo a las nuevas tendencias de la monarquía, surgidas éstas como respuesta a las crisis que enfrentaba la hegemonía española en el Atlántico. Y, sin duda, la defensa del fuero eclesiástico por los insurgentes, su reclamo de ser los auténticos católicos y sus denuestos contra peninsulares avaros, impíos y sacrílegos apuntan en el mismo sentido. Así, el liderazgo eclesiástico y el discurso de la rebelión, que continuó en la larga guerra civil hasta 1821, dan pie a esta interpretación.

No obstante, el discurso insurgente en materia religiosa era más complejo de lo que pudiera parecer a primera vista. Abanderaba la inmunidad eclesiástica y denostaba la consolidación; por otro lado, criticaba la expulsión de los jesuitas y citaba actos de impiedad o indiferencia de los peninsulares,

así como su alegada afición excesiva por ganancias económicas que asociaba con el pecado de la avaricia. Pero, simultáneamente, los insurgentes recurrían a fuentes eclesiásticas, a menudo llamadas "jansenistas", para criticar la estructura jerárquica de la Iglesia —incluido el comportamiento denunciado como despótico de algunos obispos—, para demandar servicios religiosos de sus autoridades eclesiásticas como un derecho que les correspondía como católicos, pese a estar levantados en armas, o bien para insistir en los derechos de los jefes insurgentes al ejercicio del patronato sobre los prelados de la Iglesia.

El término "jansenista" era despectivo, ya que su nombre proviene de doctrinas que Cornelio Jansenio (1585-1638) predicó declaradas heréticas por la Santa Sede. En la monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVIII fue consolidándose un catolicismo ilustrado que insistía en la reforma ética; el recorte a despliegues emotivos de la fe, y el énfasis en recuperar los documentos históricos verídicos de la fe, depurar las prácticas religiosas y, en general, adoptar una actitud más crítica en materia de herencias del pasado. Los contrarios a algunas de estas tendencias solían llamar "jansenistas" a reformadores y las fuentes históricas en que basaban su pensamiento. Pese a su carácter polémico e inexacto, el término ha persistido en el uso de los historiadores.

De tal manera, los insurgentes combinaban una actitud religiosa piadosa, afecta a algunas prácticas devotas ya sometidas a crítica y censura por las autoridades borbónicas, con elementos del discurso antiautoritario reformista de los debates teológicos de la época. Criticaron la identificación de los obispos y cabildos eclesiásticos con los gobiernos virreinales juzgados represores, y simultáneamente estaban otorgándose los derechos monárquicos a ejercer las prerrogativas de patrono sobre el clero y en materias religiosas en general.

Semejantes sucesos sugieren que los insurgentes adoptaron selectivamente elementos del mismo discurso reformista de la monarquía borbónica. A la vez, desde 1810, en medio de

la guerra civil por definir los derroteros del país, el papel de los curas párrocos se volvió más sensible, particularmente en zonas atravesadas por tropas insurgentes y realistas en que el dominio de unos podía fácilmente ceder poco tiempo después al avance de sus contrarios. Si los párrocos daban señas de apoyar a los realistas, estaban expuestos a las represalias de los insurgentes, y, de la misma manera, cualquier expresión de simpatía hacia los insurgentes sería utilizada luego por los comandantes realistas en su contra al recuperar la zona. De cierta manera, la delicada situación de los curas replicaba la de los obispos y cabildos, pero los curas vivían en medio de la grey de forma inmediata, manifestaban mayores signos de simpatía por los insurgentes, o bien expresaban a menudo cuando menos alguna distancia frente a las autoridades contrainsurgentes.

La indecisión de los curas ante los vaivenes del momento pudo representar un genuino deseo de sobrevivencia y resguardo de su papel y el de la religión en sus parroquias, y no sólo un grito de rechazo a las políticas reformistas de la monarquía borbónica. La situación resulta compleja y posiblemente una sola interpretación no alcance a comprender la multiplicidad de circunstancias y los factores personales o de grupo que afectaban las decisiones tomadas. Esta incertidumbre en las parroquias del país extendía y ahondaba la zozobra anteriormente causada por el traspaso de la vida parroquial de las órdenes a los curas seculares. Auguraba, asimismo, la politización que afectaría la vida local en las décadas siguientes a partir de la consumación de la independencia de México.

INTENTOS POR RECONCILIACIÓN DE LA GREY Y LA DEFENSA RELIGIOSA DE LOS CURAS REBELDES

Pese a los sucesos que agitaban el país y causaban divisiones

en el seno de los creyentes, hubo intentos de reconciliación. Durante los años de 1810 a 1814 los obispos y sus cabildos asumieron una postura abiertamente gaditana y constitucionalista, al apoyar las Cortes de Cádiz —y la Constitución de 1812 que produjo— como la alternativa idónea para apaciguar la insurgencia asegurando derechos políticos a los habitantes de Nueva España. Al parecer, sin embargo, temieron algunos aspectos de la Constitución y los impresos liberales que proliferaron en estos años. Hubo mucha crítica en la prensa liberal española al clero como aliado del despotismo y apegado a tradiciones caducas. La Constitución defendió la libertad de imprenta, pero en Nueva España ésta fue temida y refrenada. En 1813 la Inquisición fue abolida como contraria a las libertades constitucionales. Hubo un brote de polémica en el virreinato al publicarse folletos en favor y en contra de escritos llegados de España, y también de la supresión de la Inquisición. Los insurgentes de Chilpancingo, que ya en plan de constituyentes independentistas producirían la Constitución de Apatzingán en 1814, acabarían pronunciándose en contra de la Inquisición, pero simultáneamente condicionaron la ciudadanía a la ortodoxia religiosa de manera más expresa que la Constitución de Cádiz. Hay similitudes entre ambas constituciones en materia religiosa, incluso en cuestión del patronato, si bien la de Apatzingán ha sido juzgada generalmente más ortodoxa en sus determinaciones.

La historiografía ha dedicado relativamente poca atención, hasta época muy reciente, a la influencia del constitucionalismo gaditano y la Constitución de 1812 en México, así como al apoyo que recibieron del alto clero. Todo indica, sin embargo, que fue grande su influjo y que abrió una tercera vía para la afirmación de los derechos de los habitantes de Nueva España en un sentido liberal, sin salir de la monarquía española. La jerarquía eclesiástica apoyó su aporte a la reconciliación. Incluso exinsurgentes, como el cura de Mascota Francisco Severo Maldonado, acogieron el indulto de las autoridades realistas y apoyaron la Constitución de 1812. Mal-

donado había redactado el *Despertador Americano* para el cura Hidalgo mientras los insurgentes ocupaban Guadalajara. Indultado, Maldonado aceptó redactar un nuevo periódico, *El Telégrafo de Guadalajara*, que apoyó la causa constitucionalista a la vez que los derechos políticos de los nacidos en México de 1811 a 1813.

Algunos pensaron que, con la restauración al trono de Fernando VII en 1814, la política de reconciliación avanzaría hasta triunfar. No fue así. Fernando exigió echar abajo la Constitución y todos los cambios hechos en la monarquía desde 1808 para reasumir su autoridad sin límites. Los insurgentes dieron fuertes muestras de no esperar otra cosa y persistieron en su resistencia al poder virreinal. De hecho, a lo largo del periodo de 1810 a 1820 los defensores de la insurgencia, entre ellos numerosos clérigos, persiguieron una búsqueda de principios político-religiosos fundamentales para defender su causa. El cura Hidalgo descartó la validez de la excomunión fulminada en su contra por parte del obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, y el arzobispo de México, Francisco Javier Lizana y Beaumont, descalificando su autoridad jurisdiccional y su mezcla de lo secular con lo espiritual. En momentos de confrontación, Hidalgo reclamó para sí derechos de patrono de la Iglesia, por ejemplo, al ocupar la ciudad de Valladolid de Michoacán e imponerse al cabildo eclesiástico allí. Cuando en prisión fue sometido en 1811 a cuestionamientos sobre su ortodoxia religiosa, Hidalgo proclamó su acendrada fe católica, pero introdujo simultáneamente una serie de afirmaciones que demuestran una continuidad entre su pensamiento y algunos aspectos de la ilustración católica que solían favorecer los reformadores borbónicos.

Hidalgo se refirió a sí mismo como teólogo polémico, al defender su derecho a participar en controversias eclesiásticas irresueltas y proponer sus propias interpretaciones en tales casos. Sorprende su atrevimiento al poner en duda la canonización de algunos individuos, al cuestionar la santidad

de ciertos comportamientos e insinuar una preparación insuficiente de parte de los profesores de la real y pontificia universidad de México. Procedió a elevar la discusión sobre tradiciones religiosas de dudoso fundamento y devociones espurias. Mientras declaraba su ortodoxia absoluta y su disposición a deponer aquellos pensamientos juzgados heterodoxos, su defensa evidenciaba una visión crítica de los alcances de la autoridad eclesiástica al ampliar el margen de libertad del creyente instruido.

El complejo pensamiento religioso de Hidalgo formaba parte de una cultura de fe que rebasaba una simple aceptación de las directrices impuestas desde arriba. El cura José María Morelos y Pavón, exalumno y seguidor del caudillo, ejerció las prerrogativas del patronato cuando ocupó la ciudad de Oaxaca a fines de 1812 y comienzos de 1813. La reciedumbre de su conducta asemejaba la que había caracterizado a Hidalgo cuando, por ejemplo, ocupó la ciudad de Valladolid. Es altamente significativo que Morelos conocía el gran tratado regalista del poblano Antonio de Ribadeneyra y Barrientos publicado en 1755. De hecho, al ser capturado por las fuerzas realistas en 1815, traía esta obra entre sus posesiones. En su cultura personal y política, Morelos parecía combinar preceptos cristianos antiguos, como la caridad, con otros modernos, como la fraternidad, creando un vínculo sutil entre el liberalismo emergente y su convicción religiosa.

Más allá de estos máximos dirigentes de la insurgencia, otros participantes como Sabino Crespo y José María Cos, ambos sacerdotes, manifestaron ideas similares. Defendiendo los derechos de los creyentes en armas entre 1812 y 1813, tanto Crespo como Cos aseguraron que ni obispos ni cabildos eclesiásticos poseían autoridad para negarles los servicios religiosos a los insurgentes. Proceder así era incumplir sus obligaciones ante los creyentes, incurriendo en posturas políticas impropias de prelados. Era un abuso de poder, lo cual justificaba medidas drásticas por parte de los insurgentes, como el nombramiento de vicarios castrenses que ejer-

cieran poderes episcopales en ausencia de un comportamiento adecuado de sus superiores. El retorno de Fernando VII al trono no hizo mella en tales pensamientos y la insurgencia siguió, incluso más allá de la Constitución de Apatzingán y la muerte de Morelos a fines de 1815.

En 1819 José de San Martín, poblano que había fungido como canónigo en el obispado de Oaxaca, fundamentó la base teórica de tales pensamientos en el juicio a que fue sometido. Citó fuentes consideradas "jansenistas", igual que autores de mayor aceptación dentro de la jerarquía eclesiástica, para justificar las acciones que habían fomentado Crespo y Cos. Proyectaba una visión crítica, de una apreciable consolidación teórica, en que la obediencia a la autoridad de la jerarquía eclesiástica no era inmediata. Obligaba el acatamiento a la superioridad siempre y cuando era justificada su disposición dentro de las pautas legales, jurisdiccionales y religiosas que formaba parte de la gran tradición católica. Al salir de tales parámetros incurriendo en políticas más allá de su esfera legítima de actuación, quedaba inválida la conducta de la jerarquía eclesiástica.

Semejante pensamiento estaba lejos de cuestionar la unión de Iglesia y Estado, o la veneración debida al clero en una sociedad católica. Problematizaba, en cambio, la naturaleza de tal vínculo y ponía un filtro crítico para la evaluación de la conducta del alto clero. Ampliaba la autorización para voces críticas en el interior de la Iglesia. Subvertía cualquier principio de obediencia incuestionada y abría la puerta a que católicos no ordenados —algún miembro de la fe con suficiente erudición sin por ello ser sacerdote— pudieran actuar de manera similar. Aquí es perceptible la clara estampa del reformismo borbónico en materia religiosa y eclesiástica, y tal presencia sugiere su influencia perdurable.

CONSUMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA

Al consumarse la Independencia en 1821, la unión entre clero, religión y gobierno se reafirmó tras una década de vendavales. La expresión de esta convergencia político-religiosa fue estruendosa. Quedó simbolizada en los múltiples festejos llevados a cabo. Las misas, la destacada presencia del clero, la amalgama entre procesiones y desfiles, los carros alegóricos, los poemas, folletos y artículos de prensa que circulaban, todos expresaban un deseo de unión entre religión y política, concordia entre clero y funcionarios civiles, y la concepción de la independencia como un pasaje bíblico de la esclavitud egipcia que simbolizaba el paso de la época virreinal a la liberación y llegada a las tierras de Canaán, asociadas en ese momento con la soberanía nacional. Agustín de Iturbide fue señalado como un nuevo Moisés asegurándose que, según estudios lingüísticos de fray Servando Teresa de Mier, México significaba tierra de Cristo, y la "x" era nada menos que la cruz de la crucifixión. Muchos pensadores dieron vuelo a su imaginación para colocar la independencia mexicana en un horizonte religioso trascendente. México, más allá de ser miembro de la Iglesia universal, vivía una experiencia histórica signada por señales de favor divino, y la entrega de los mexicanos a su compromiso de fe era redituada con la independencia y la asunción de la soberanía nacional.

Tales sucesos y discursos merecen estudiarse y comprenderse para ahondar en sus alcances. Estaba en proceso de elaborarse la comprensión nacional de la crisis de la independencia. Si, por un lado, los pensadores del nuevo país independiente debían ocuparse en crear el cuerpo cívico de la nación, era claro que permeaba la época la percepción de México como un cuerpo místico de ciudadanos-creyentes cuya vivencia era terrenal sí, pero asimismo espiritual y con un destino que evidenciaba un pacto con Dios y un fin más allá de lo temporal. México trascendía. Promovía tal pensamiento una visión misionera que unía lo inmediato a lo eterno, y

manifestaba una convicción de que México era una nación privilegiada.

La profunda religiosidad que revelaban estas ideas era conmovedora y a todas luces sincera. Pero el mundo representaba un escenario dividido por ideologías políticas encontradas y tradiciones religiosas con amplio margen para la discusión y la diferencia, y los retos que el México independiente encaraba eran muchos, lo cual fomentaba un clima de debate. No era fácil lograr el reconocimiento de otros países. Tras la derrota definitiva de Napoleón Bonaparte en 1814, había comenzado la restauración bajo la Santa Alianza. Ésta, influida por países católicos como Austria, España y la Francia, de la restaurada monarquía borbónica, pretendía vencer las tendencias revolucionarias en el mundo atlántico y, mediante algunas concesiones internas en materia constitucional y de derechos, reponer la Europa anterior a la sacudida causada por la Revolución francesa. La Santa Sede, que gobernaba gran parte de Italia pero constituía un poder temporal débil, militar y financieramente, dependía del apoyo de Francia, Austria y España. En consecuencia, el México independiente no pudo lograr su pronto reconocimiento diplomático por ésta, ni tampoco obtener el nombramiento de obispos propios, pues España tenía prerrogativas reconocidas por la Santa Sede, y la Corona española poseía derechos eclesiásticos cedidos desde la época de la Conquista y fortalecidos de manera notable en el concordato de 1753. Exigía la Corona que Roma cumpliera con los compromisos establecidos y bloqueaba cualquier acercamiento entre la Santa Sede y México.

En este contexto de una realidad compleja, era imposible que el tránsito al México independiente dejara intacto el régimen político-eclesiástico. ¿Qué hacer ante la negación de España a reconocer la independencia, y la incapacidad o indisposición de Roma a actuar en otro sentido? Para 1827 quedaban sólo dos obispos en todo el territorio nacional. En 1829 no había ninguno. Los cabildos eclesiásticos habían sido

severamente reducidos en el número de sus miembros, pues algunos habían regresado a España, y otros, fallecido, o eran ancianos incapacitados. Muchos curatos carecían de párrocos. ¿Cómo dirigir una Iglesia sin sus prelados? ¿Cómo nombrar curas en las parroquias acéfalas sin autoridad episcopal? ¿Cómo sanar las heridas de la guerra? Pues mientras algunos párrocos habían simpatizado con los realistas, otros lo hicieron con los insurgentes, y el alto clero había apoyado fuertemente a las autoridades realistas contrainsurgentes. A lo largo de la década de los años 1820 se debatió la situación en la prensa y los congresos. Hubo una nueva polarización salida de la confrontación de pareceres distintos.

LAS PUGNAS ENTRE LIBERALES Y CONSERVADORES (1821-1857)

EL DEBATE IDEOLÓGICO NUEVAMENTE ESCINDE A LA IGLESIA Y SU GREY

La prensa mexicana en el decenio de los años 1820 era muy parecida a la española de la época de las Cortes de Cádiz. Hubo ataques frecuentes a sectores del clero nacional por su comportamiento y a la curia romana por guiar equivocadamente la política diplomática de la Santa Sede. Fueron denunciadas la hipocresía en materia religiosa, la asociación indebida entre religión y despotismo, las tendencias ultramontanas acusadas de girar más en la órbita de la Santa Sede que en torno a las necesidades de la nueva nación mexicana. El conato de rebelión realista del fraile dieguino fray Joaquín Arenas en 1827 fue señalado como prueba de todo lo peor que podía temerse de un clero con elementos desafectos a la independencia.

En 1823, 1824, 1825 y 1826 hubo dictámenes del congreso nacional sobre el ejercicio del patronato por los gobiernos mexicanos. Los dictámenes hacían eco de las denuncias de la prensa y manifestaban su preocupación por defender al país de las influencias improcedentes de aquella curia criticada por su dominio en la Santa Sede y la imposición de sus ideas retrógradas. Los argumentos "jansenistas" sobre la estructura histórica de la Iglesia católica aparecían en los dictámenes y en la prensa. En este contexto sonaba el argumento de que México tenía derecho a ejercer el patronato como acto de su soberanía nacional, como derecho inherente de los fieles nacionales, y no tenía por qué esperar directivos de la Santa Se-

de ni concesiones. La nación creyente poseía derechos inmanentes.

Lo reclamado era semejante a los alegatos religiosos de los insurgentes años antes frente a los obispos realistas. La autoridad de Roma no era cuestionada, como en aquella época tampoco lo fue la de los obispos, sino en ambos casos su jurisdicción, ahora por negar el reconocimiento internacional y entonces por tomar decisiones que afectaran la vida interna política del país. Cuando un breve papal (*Etsi iam diu* de León XII) de finales de 1824 fue divulgado en el país a comienzos de 1825, y se le interpretó como un claro intento por persuadir a los mexicanos para dejar su independencia y volver a la obediencia a Fernando VII, fray Servando Teresa de Mier publicó un folleto con diáfanos ribetes "jansenistas" donde desconoció la jurisdicción de la Santa Sede en cuestiones atinentes a la vida política de México. Hubo escritos de altas autoridades eclesiásticas que en tonos diversos coincidían con los argumentos expuestos por Mier. Sólo sería en 1831 cuando el representante mexicano en Roma —el canónigo poblano Francisco Pablo Vázquez—, sin reconocimiento oficial debido a los compromisos de la Santa Sede con España, pero recibido por el pontífice como señal de cambio, logró el nombramiento de seis obispos para México. Pasarían cinco años más hasta que a finales de 1836 la Santa Sede le concediera su reconocimiento formal a la independencia de México y autorizara la normalización de las relaciones con el país. Habían pasado quince años de incertidumbre desde la declaración de la independencia bajo Agustín de Iturbide en 1821 que siguieron a la tensa relación entre la jerarquía eclesiástica y los insurgentes en el periodo 1810-1820.

Durante el largo periodo de 1821 a 1836 la fe religiosa de los mexicanos permaneció incólume, como antes, y las prácticas públicas oficiales pretendieron proyectar una imagen de estrecha colaboración entre el clero y los gobiernos. La celebración de la independencia los días 16 de septiembre solían ser actos cívico-religiosos que entreveraban, por un lado, mi-

sas y sermones patrióticos en los templos, y, por el otro, presentaciones amenizadas con oraciones cívicas en la plaza local. Triunfos gubernamentales contra rebeliones que amenazaban su autoridad eran festejados con misa y *Te Deum*; los miembros del gobierno figuraban en primera fila en el templo, y las autoridades religiosas debían sumarse al convivio cívico-militar subsecuente. A la liturgia de la fe se unía su paralelo secular que, además, al ataviarse de símbolos y apoyos religiosos, pretendía trascender y consolidar la fuerza del gobierno.

EL TIRONEO DE SUSCEPTIBILIDADES POLÍTICO-RELIGIOSAS DE SIGNO IDEOLÓGICO DISTINTO

Las demostraciones públicas de la fe en el México independiente iban más allá de una fachada de unidad religiosa. Reasumían manifiestamente la tradición heredada de una sociedad político-religiosa virreinal que integraba cuidadosamente todos sus elementos en un común tejido social. De manera simultánea, sin embargo, la tarea de construir un país y forjar una nación polarizaba nuevamente el escenario público, y por ende lo político-religioso que lo caracterizaba. Los debates proliferaron en torno a la pureza ortodoxa de las prácticas religiosas en el país, a la educación que debía propiciarse para la ciudadanía, al clero y su ilustración, a la propiedad eclesiástica y la economía, así como al patronato y la estructura primitiva —considerada esplendente— de la Iglesia católica en sus orígenes, en la época de la vida y la muerte de Jesucristo y en los años subsecuentes.

Entre 1820 y 1827 una prominente voz que promovía la discusión de estos temas en la prensa era la de José Joaquín Fernández de Lizardi. Insistió primero en la compatibilidad entre religión y constitucionalismo, pese a voces contrarias, para luego abanderar reformas a una multiplicidad de aspec-

tos de la vida político-religiosa en México, en pos de lograr mayor concordancia entre la fe y el republicanismo. En 1826 y 1827 Juan Bautista Morales entró a este debate. Sugirió en la prensa de la Ciudad de México que la Iglesia en sus primeros tiempos fue democrática, una virtual república cristiana: el pontífice ejercía más como presidente que como monarca, las autoridades eclesiásticas eran elegidas y los cabildos eclesiásticos funcionaban como senados republicanos de la grey. Hubo una manifiesta preocupación por rectificar la vulgarización de la religión alejando a los fieles de prácticas supersticiosas y poco informadas del dogma, un claro deseo de mejorar la educación popular mediante catecismos cívicos y folletos que con un lenguaje sencillo y directo instruyeran a los ciudadanos en conceptos católicos iluminados por la racionalidad y por fundamentos históricos, más auténticos, según los autores. En estados como Guanajuato el congreso local legisló la creación de bibliotecas públicas donde los ciudadanos tuvieran a su disposición obras que pretendían crear un equilibrio entre liberalismo y catolicismo favoreciendo una religiosidad ilustrada y liberal, más afecta a los derechos nacionales que a los dictados de la Santa Sede, salvo en materias estrictamente de fe. Entre los autores recomendados había prominentes "jansenistas".

La tolerancia religiosa hizo su aparición en debates parlamentarios débilmente primero, de modo que no fue incluida en la Constitución de 1824, pero resultó materia de demandas en las negociaciones con Gran Bretaña para el tratado de 1826 y los tratados con Estados Unidos y Prusia en 1831, y se le trató ocasionalmente en la prensa. Su arribo como tema de discusión obligada fue en 1831, cuando Vicente Rocafuerte asoció esta libertad en materia de fe con el logro de la promesa libertaria de la independencia. A Rocafuerte se le encarceló, por acusársele de desacato a la Constitución. Sin embargo, a su exitosa defensa por un acendrado liberal de la época y a su liberación no las acompañó el triunfo inmediato de sus ideas. Juan Bautista Morales, quien defendió ideas de

vanguardia en materia religiosa desde mediados de la década de los años 1820, publicó un folleto en 1831 donde simultáneamente defendía el principio de tolerancia religiosa como un axioma a tomar en cuenta y aseguraba que México carecía de fundamentos para adoptarla hasta que la población madurara y pasaran muchos años. Para una nación joven como la mexicana, era una prioridad evitar la discordia y la polarización. Llegaría el día, pronosticaba, en que México adoptaría este importante axioma universal, pero cuando fuera capaz de hacerlo sin zaherir las susceptibilidades de los creyentes ni sembrar la desunión.

La semilla del debate en torno a la tolerancia ya estaba sembrada, pero había otros temas de mayor relevancia. La independencia mexicana había comenzado en medio de una importante crisis económica y fiscal, misma que agravaba las tensiones políticas y religiosas. ¿En una economía rezagada y empobrecida podían cobrarse diezmos como antes? ¿La aparente riqueza de las instituciones eclesiásticas era acorde con las necesidades de la nación? ¿La educación debía favorecer la teología, el latín y temas clásicos, o la ciencia, nuevos conceptos político-sociales, la tecnología y las lenguas modernas? La prensa mexicana de la primera década independiente tocó estos temas y varios estados procedieron a afectar la recolección y el uso de los diezmos, así como su tasación. La reforma educativa fue tema reiterado de gobiernos y periódicos, y se promovieron los cambios, a menudo con apoyo de importantes sectores del clero.

Para la década de los años 1830-1840 el gobierno federal decretó la restricción en la venta de bienes eclesiásticos. Al exigir la autorización gubernamental al respecto, corrió el rumor de una próxima desamortización. El congreso federal de 1833-1834 entabló la resolución de la grave crisis que representaba la insolvencia fiscal del gobierno de la nación, pues México incumplía desde 1827 sus compromisos económicos ante su acreedor principal, Gran Bretaña, y también en materia de los gastos ordinarios de gobierno. Ante el cre-

cimiento de la deuda nacional interna y externa, urgía una solución expedita. La desamortización fue propuesta como medio para atender la situación. Simultáneamente, el gobierno abrogó la coacción gubernamental para el cobro del diezmo, acusado de ser un impedimento al crecimiento del sector agrario. Liberó a los regulares, tanto hombres como mujeres, de cumplir con votos perpetuos, como algo contrario a las libertades republicanas. Ya no habría intervención civil para sostener su cumplimiento.

La agitación periodística y política en torno a estos y otros temas discutidos en el congreso de 1833-1834 fue grande. El congreso federal había aprobado leyes que, de entrar en vigor, afectarían la actuación del clero en la sociedad. Hubo airadas protestas contra tales medidas y para detenerlas. Condujeron al recambio del gobierno bajo la dirección del general Antonio López de Santa Anna, al reasumir el poder presidencial que había sido ejercido interinamente por el vicepresidente Valentín Gómez Farías. En el contexto de dichos cambios se dio la sustitución de la Constitución federal de 1824 por la de las Siete Leyes de 1836, así como la institución de una organización política centralista. Desde luego, la desamortización de los bienes eclesiásticos fue descartada.

Estos cambios relevantes, sin embargo, tuvieron muchos matices en lo político, y asimismo en lo eclesiástico. Las carencias del fisco nacional siguieron sin remedio efectivo en la transición política hacia una república centralista. De hecho, la deuda pública siguió creciendo, y el nuevo gobierno de la nación recurrió una vez más a las autoridades eclesiásticas para coadyuvar en la solución de tan grave problema. Pese a los préstamos ofrecidos, la insolvencia prevaleció. La mayor riqueza de la Iglesia eran sus tierras, que no constituían un bien fácilmente traducido en apoyo eficaz para el gobierno, salvo que fueran vendidas según su valor en el mercado. En una economía caracterizada por la carencia de liquidez, esto sería muy difícil de lograr, máxime ante la oposición política y religiosa a la desamortización. A su vez, los

prelados mexicanos encaraban dinámicas complicadas. La disparidad en los haberes de los distintos obispados comenzó a evidenciarse claramente. No era lo mismo una diócesis rica como las de Puebla, Michoacán y Guadalajara, o el arzobispado de México, que otras de exiguas capacidades económicas, como Yucatán, Chiapas, Sonora, Linares o Durango. Asimismo, dentro de los obispados hubo conventos ricos y otros de perfil modesto o pobre, lo mismo que parroquias pingües y otras indigentes. Las diócesis que pudieron movilizar más recursos para préstamos al gobierno nacional fueron México, Puebla, Michoacán y Guadalajara. Los obispos acabaron teniendo que prorratear tales empréstitos al gobierno entre sus componentes eclesiásticos. Prometieron dineros al gobierno que no siempre fueron capaces de entregar en su totalidad. Enfrentaron resistencias diocesanas. Y, por lo regular, poca investigación ha esclarecido préstamos a los gobiernos estatales, un tema digno de consideración dentro de este mismo horizonte.

En los institutos científicos y literarios que comenzaron a surgir en el segundo lustro de los años 1820, en medio de un elenco de profesores que incluía un destacado número de clérigos, los programas de estudio apuntaban a los avances científicos, conocimiento del inglés y francés para ampliar lecturas, un derecho actualizado en lo canónico y civil, y un ambiente de libertad académica. En la década de los años 1830 surgieron planes para remodelar la educación superior en la Ciudad de México, y en 1834 la Universidad Nacional y Pontificia fue suprimida, igual que lo había sido la Universidad de Guadalajara en 1826 dentro del mismo espíritu de renovación educativa. No hubo ataque frontal a la religión, sino una cierta tendencia a cuestionar un control total de los centros educativos por el clero y la naturaleza de los programas de estudio heredados. Aquí vemos nuevamente ecos de las reformas borbónicas en el fomento de la moralización de la práctica religiosa, un mejor conocimiento de la fe y un avance en los conocimientos seculares y científicos. Los ser-

mones y pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII habían anticipado estos ribetes moralizantes y el Colegio de Minería desde la década de los años 1790 había puesto el acento en la ciencia y las lenguas extranjeras, sin por ello desatender conocimientos religiosos relevantes. En el México independiente hubo muchos individuos, clérigos y laicos que pretendieron lograr una transformación mayor bajo el modelo republicano.

LA POLARIZACIÓN INCONTENIBLE

Los tiempos, sin embargo, eran otros. Un clima polémico favorecía la continuada polarización de las opiniones. La situación grave del erario público —cada vez más endeudado— y la economía nacional —que daba signos de poco crecimiento en general—, así como la descentralización —que favorecía a los estados más que al gobierno nacional— auspiciaban una intensificación de la búsqueda de soluciones prontas y contundentes. Como indiqué, el gobierno del vicepresidente Valentín Gómez Farías en 1833 y 1834 procedió, bajo la tutela del sacerdote José María Luis Mora, a discutir un plan de desamortización eclesiástica y pago de la deuda nacional. También se tomaron medidas para agilizar los nombramientos eclesiásticos en el país bajo el uso unilateral del patronato por el gobierno mexicano, sin esperar un acuerdo con Roma o el alto clero mexicano. La prensa liberal acudió a argumentos "jansenistas" y publicó traducciones o reimpresiones de esta naturaleza en sus periódicos. Finalmente, en 1834 cayó el gobierno de Gómez Farías. El doctor Mora saldría del territorio nacional para jamás regresar.

El fallido reformismo de 1833-1834 dejó su huella. Para algunos, había ido demasiado lejos, para otros era señero en función de la solución efectiva de los problemas del país. Mariano Otero en 1848 acudió a Mora mediante corresponden-

cia buscando sus consejos gubernamentales en la posguerra al desocupar Estados Unidos el país y encomiándole su actuación en 1833-1834. Francisco Zarco, en cambio, aludió a los años inmediatos a la independencia como tiempos en que algunos se alejaron de sus compromisos religiosos. Parecía dudar de la sabiduría y prudencia de los acontecimientos reformistas de esa época.

El gobierno centralista establecido en 1836 debió parar la polarización. La nueva Constitución, que entró en vigor a comienzos de 1837, procuró combinar ciertos elementos del liberalismo con otros que lo moderaran y así buscar un eje de convergencia política y religiosa. La pretensión de equilibrio ideológico fue real, pero no logró apaciguar el apasionamiento en las opiniones políticas ni resolver las cuestiones pendientes para la satisfacción de todos en cuestión de la fe religiosa nacional. Como ya mencioné, en materia eclesiástica el gobierno echó abajo la desamortización y algunas otras medidas de los reformistas de 1833-1834, pero sostuvo la supresión de la coacción civil tanto en el cobro del diezmo como en relación con los votos religiosos jurados de frailes y monjas. Tal procedimiento chocó directamente con los deseos del alto clero.

Otros puntos de conflicto quedaron manifiestos en las negociaciones con la Santa Sede y respecto al comportamiento gubernamental hacia el clero nacional. La conducta de los gobiernos centralistas demostró un compromiso profundo con una visión del patronato y las relaciones con Roma que reflejaba un "jansenismo" regalista apenas atenuado por su intención de mantener una alianza firme entre el clero y el Estado. Ya bajo el gobierno de transición, en 1835 el informe presentado por el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, por medio de su oficial mayor Joaquín de Iturbide, despertó una reacción negativa por parte del padre Basilio Arrillaga. Pues, en su óptica, el informe representaba una visión regalista que, defendiendo un amplio patronato, reconocía poderes extraordinarios del gobierno sobre la Iglesia.

Cuando llegaron a México las *Obras sueltas* de José María Luis Mora, publicadas en París en 1837 y distribuidas aquí en 1839, Arrillaga decidió entrar en polémica con él para refutar sus planteamientos en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que colocaban los intereses temporales de la primera bajo los auspicios y leyes del segundo. Claramente, tales pensamientos seguían teniendo peso en el México centralista de 1836-1846. Es comprensible, en este contexto, que para 1840 el obispo de Puebla, Francisco Pablo Vázquez, denunciara la política del gobierno en materia de diezmos, que —según aseguraba— dejaba los obispados sin fondos para operar. Los planteamientos de Vázquez seguían a las fuertes críticas del obispo de Monterrey, José María de Jesús Belaunzarán, quien denunció de 1834 a 1837 la continuidad de las políticas eclesiásticas centralistas con las del gobierno federal anterior, y las polémicas de Arrillaga en 1835 y 1839. En la contraparte liberal, por contraste, resurgieron las ideas favorables a la desamortización para resolver los problemas fiscales del país. Sabás Sánchez Hidalgo, de Jalisco, la planteó en el congreso nacional en 1841, y cuando a mediados de la década inició el conflicto con Estados Unidos en medio de la agravada bancarrota fiscal, nuevamente salió a relucir la desamortización como una medida para atenderla y respaldar un préstamo nacional o internacional que pusiera al gobierno de la nación en un pie sustentable ante la confrontación bélica.

En el contexto de la guerra, el alto clero dio una respuesta inicialmente de diálogo ante las demandas de apoyo económico, pues prestó dinero y luego consideró dar un aval con sus tierras para un magno préstamo internacional proveniente de Gran Bretaña. Empero, el advenimiento precipitado de la guerra y los esfuerzos por actuar unilateralmente por un nuevo gobierno de Valentín Gómez Farías a comienzos de 1847, desesperado ante la invasión estadunidense, condujeron a confrontaciones y a un nuevo derrocamiento del poder civil. El general Antonio López de Santa Anna,

nuevamente reasumiendo el poder presidencial, se conformó con un sustancial préstamo por parte de la Iglesia y su respaldo político, si bien el monto ofrecido fue de menores dimensiones a lo exigido por Gómez Farias. Pero al perderse la guerra, los términos de rendición consumaron la cesión por parte de México de un poco más de la mitad de su territorio, y pronto sobrevino una nueva agitación en torno a los derroteros del país. La política religiosa del gobierno persistiría, por tanto, en el centro de la agenda pública. Tan reiterados esfuerzos de reformismo político-religioso desde el siglo XVIII los impulsaban las crisis en las relaciones internacionales, la debilidad económica interna y la falta de promoción adecuada de políticas socioeconómicas y culturales que marcaran un camino a su superación.

Las reflexiones en torno a la renovación y la transformación para actualizar el país mejorando su desempeño interno y su perfil externo siempre conllevaron, como había ocurrido desde las reformas borbónicas, debates en torno no sólo a la política, sino también sobre la economía, la cultura, el clero, los bienes eclesiásticos, las prácticas de la fe y las relaciones con la Santa Sede. Es claro que las tensiones fueron altas. Había mucho temor de que México fuera incapaz de detener la expansión futura de Estados Unidos sobre el norte de México que le quedó al país. Hubo que poblarlo. El ministro Luis de la Rosa insistió en que la posguerra debió acompañarse de la declaración de la tolerancia religiosa y de una política activa para promover la inmigración y el afianzamiento demográfico del septentrión. No obstante, ello encontró fuerte resistencia y protestas, pues así se vulneraría la unidad religiosa de la nación.

Tropezó la campaña en favor de la tolerancia, y las políticas de conciliación siguieron en pie. Las autoridades nacionales de la posguerra procuraron nombrar obispos compatibles con el gobierno liberal moderado. Para el arzobispado de México, postularon a Lázaro de la Garza y Ballesteros. Era entonces el obispo de Sonora desde 1837 y excanónigo del

cabildo eclesiástico de México, notable por su conocimiento en derecho canónico, su austera piedad personal y su énfasis en la ética religiosa. En el obispado norteño había demostrado una entrega singular a las necesidades espirituales de su diócesis. De la Garza y Ballesteros, acorde con los gustos religiosos de los liberales, se preocupó por la educación y la disciplina de sus sacerdotes, así como por la moralización de la población. Cuando llegó a la Ciudad de México en 1851, su sencillez y frugalidad impresionaron a liberales como Manuel Payno.

Ese mismo año de 1851 el gobierno nacional postuló a Clemente de Jesús Munguía como sucesor del obispo Cayetano Portugal en la diócesis de Michoacán. La decisión por Munguía debió guiarse por que era el sucesor preferido por el extinto obispo Portugal. Era un abogado educado en leyes civiles y canónicas, erudito asimismo en el pensamiento filosófico y la oratoria. Participó en la reforma y la modernización del seminario de Morelia bajo su prelado ilustrado, y fue una figura destacada de su diócesis. Hubo, sin embargo, una confrontación de inmediato. Munguía rehusó jurar en los términos que el gobierno le pidió alegando que temía comprometer la independencia de la Iglesia y validar el ensanchamiento de la autoridad del Estado sobre ella. Ante la crisis que sobrevino, finalmente Munguía cedió en aparente deferencia al gobierno, pero defendió su postura original como bien intencionada, y jamás desdijo su preocupación por los derechos de la Iglesia ante el Estado. Pronto se vería que dos visiones de la relación Iglesia-Estado estaban volviéndose irreconciliables. Incluso Munguía ya venía creando una defensa teórica en sus obras publicadas de una república mexicana que les reconociera expresamente derechos especiales a la Iglesia y al clero, dentro del marco de una república católica. Hasta entonces, las constituciones de 1824, 1836 y 1843 habían reconocido el carácter exclusivo de la fe católica como la religión de la nación mexicana.

La diócesis de Michoacán dio lugar, por cierto, a otros grandes debates del medio siglo que evidenciaron ciertos visos de profundización y endurecimiento de las posturas liberal y conservadora en materia religiosa. En la polémica entre Melchor Ocampo y "Un cura de Michoacán", el liberal michoacano no sólo pretendió otorgar al Estado el derecho de fijar los aranceles parroquiales como una contribución fiscal más, sino que además criticó las deficiencias del clero en el cumplimiento de sus funciones espirituales y defendió la libertad de conciencia religiosa como un derecho natural. Desde luego, en el fondo de esta polifacética confrontación aparecía el problema medular de la autonomía histórica de la Iglesia, no menos que la autoridad misma del sacerdocio en materias de fe. Si el Estado regía los ingresos eclesiásticos, los estadistas podían criticar acerbamente su conducta y los individuos podían —según su criterio— decidir lo que les convencía en cuestión de la fe, el futuro mexicano sería sumamente diferente del pasado. De manera un poco distinta, estos problemas aparecerían nuevamente en relación con la Constitución de 1857. Mientras obispos mexicanos, como Clemente de Jesús Munguía en Michoacán, denostaron la Constitución por lo que juzgaron las intervenciones estatales que autorizaba relativas a la Iglesia y las prácticas de la fe, el presidente del tribunal superior de Michoacán, Manuel Teodosio Alvírez, argumentó en sesudos textos que los prelados carecían de fundamentos en sus objeciones y debían confiar en las buenas intenciones de los constitucionalistas.

Las confrontaciones en la diócesis de Michoacán no eran únicas, sino señales de conflictos más generales vinculados a la gestión de la relación Iglesia-Estado y al delicado equilibrio entre los valores de la fe heredados y los modernos conceptos en materia de educación, ciencia, libre albedrío y li-

bertades asociadas con el liberalismo. Como en otras sociedades de la época, hubo numerosos puntos de desacomodo y tensión entre fe y razón; autoridades civiles y religiosas; la conformación de un modelo educativo adecuado, y creencias basadas en la tradición judeo-cristiana y otras surgidas del avance científico.

El crecimiento económico presionaba también contra preceptos cristianos como la condena a la usura, pues esta sanción marcaba límites al rédito financiero. El peligro para México de un norte relativamente despoblado introducía una tensión entre la unión histórica en la fe católica, por un lado, y la tolerancia religiosa y la migración, por el otro. El apremio por la ciencia y el progreso inclinaba una parte de la opinión pública a favorecer la educación laica y la modernización curricular, en desmedro de ciertos temas tradicionales y la enseñanza del latín. Y, así, iban multiplicándose los roces.

LAS PARROQUIAS EN MEDIO DE LOS CONFLICTOS PÚBLICOS

Hay muchos indicios de continuidad en la vida parroquial en la primera mitad del siglo XIX. Desde luego, los festejos por motivo de la fiesta patronal y algunos otros días destacados del calendario litúrgico mantuvieron su recia presencia en los pueblos. Los altares adornados con flores y velas, la pirotecnia, las comidas y la bebida jugaron su papel histórico y vivencial como lo habían hecho en tiempos anteriores. Las etapas vitales desde el bautizo hasta el entierro solían buscar el consuelo de la consagración que sólo el cura, el templo, la liturgia y los sacramentos podían brindar. Los indicios de la viveza de creencia en el milagro, y la disposición de hacer sacrificios como la peregrinación a un santuario donde solicitar favores celestiales eran abundantes. Visitantes extranjeros comentaron la profundidad de la fe, o incluso el fanatis-

mo religioso de la población. Personas de todos los niveles sociales participaron habitualmente en la peregrinación a santuarios y la solicitud de la milagrosa intervención de los santos.

La vida parroquial en México, sin embargo, solía incluir dinámicas que rebasaban un marco armonioso de fe compartida y paz social. Muchas parroquias mexicanas eran socialmente complejas, con residentes de diverso origen y diferenciados haberes económicos. Aunque el apego al terruño ha sido muy destacado en la historiografía, las migraciones estacionales e incluso definitivas afectaron a numerosas parroquias, y su necesidad de servicios fundamentales o su disponibilidad de recursos humanos o agrarios habían atraído individuos de otras partes. Los pueblos más grandes solían tener artesanos, arrieros, comerciantes, soldados y oficiales militares retirados, así como labradores y agricultores de distintas dimensiones. Si los pueblos circunvecinos carecían de los servicios necesarios, acudían al pueblo mayor, circunstancia favorecida por el habitual sistema de fiestas religiosas, ferias e intercambio. La vida civil y religiosa estuvo tan entreverada que en el México independiente el ayuntamiento habitualmente asumía la representación de los intereses locales en ambos sentidos. La experiencia temporal y la vivencia religiosa se influían mutuamente.

Esta situación guardaba relación, desde luego, con la vida en la segunda mitad del siglo XVIII. Dificultades económicas indispusieron a los fieles a cubrir ciertos costos de los servicios religiosos. Algunos individuos evadían casarse oficialmente por el gasto que les implicaría. Individuos y pueblos enteros incumplían sus compromisos parroquiales dejando a sus curas sin los recursos prometidos y a veces acumulando amargamente listas de adeudos locales. Al tener conflictos con autoridades civiles o personas externas a los pueblos, los ayuntamientos esperaban que el cura defendiera la causa del pueblo. Y si no lo hacía, los resentimientos crecían. En cambio, si el conflicto era interno respecto al pueblo, entre secto-

res confrontados, los curas hallaban aún más difícil satisfacer las expectativas de sus fieles en lucha.

La vida parroquial reflejaba a veces los cambios y tensiones agitados en las altas esferas políticas. Impresos como los abundantes folletos de la época podían aparecer localmente y ofrecer alguna crítica mordaz, o sensible defensa, de la actuación de los sacerdotes o la conducta gubernamental en materia de la Iglesia. Desde cuando menos la segunda década del siglo, se extrajeron conscriptos de los pueblos para las fuerzas armadas y así ampliarón el radio geográfico y a veces político de los miembros de las parroquias. Algunas de las élites locales adquirieron experiencia como mandos militares. Desde las reformas borbónicas se había favorecido la confinación de las actividades de los curas a lo exclusivamente espiritual y que los gobiernos locales civiles se fortalecieran. Con el ayuntamiento constitucional como modelo nuevo a partir de la Constitución de 1812, y perpetuado en el periodo independiente republicano, este proceso continuó. Miembros de los ayuntamientos que habían experimentado el servicio militar, quizás habiendo aprendido algo de los debates en materia político-religiosa, y seguramente potenciados por el impulso dado por la laicización, podían externar actitudes que los curas percibieran como prepotentes e insolentes. Su molestia produjo airadas protestas.

Las parroquias en el periodo independiente experimentaron, pues, aspectos de continuidad y transformación en relación con la segunda mitad del siglo XVIII. Entre lo nuevo, habría que destacar los ayuntamientos constitucionales como eje renovado del poder local. También, en la medida en que fue concertándose que cada feligrés cubriera sus propios pagos por servicios religiosos —según una tasa episcopal promovida en cuadrantes desde el siglo XVIII—, solía darse un proceso de apropiación de tierras eclesiásticas antiguamente utilizadas para cubrir pagos colectivos a los curas. Esto representó una especie de desamortización parroquial poco estudiada hasta ahora y que a veces generó reproches del pá-

rroco local. Por otra parte, el que los fieles negociaran el pago de servicios eclesiásticos, hicieran demandas exageradas a sus curas o los calumniaran parecía una prolongación de conductas ya percibidas en el siglo XVIII, si bien pudo agravarse con el relativo desplazamiento de los sacerdotes del centro de la vida pública. En una dinámica de evidentes signos de mudanza, difícilmente todas las partes sentirían que se les prestaba el respeto que merecían, porque la transformación paulatina experimentada por México favorecía el poder civil, que, representado en los ayuntamientos, regía muchos aspectos de la vida religiosa y el trato hacia los curas. Quizá deba recordarse que desde fines del siglo XVIII algunos convenios se firmaron para mediar en estos conflictos, y a lo largo del XIX hubo otros, signo de que la confrontación trascendía a niveles difíciles de regular por acuerdos verbales.

LOS NUEVOS ESFUERZOS DE CONCILIACIÓN FALLAN ANTE LA INTENSIFICACIÓN DEL DEBATE CÍVICO-RELIGIOSO

La multiplicación de elementos de conflicto en la cultura religiosa de México iba acompañada, no obstante, con persistentes esfuerzos por tender puentes y hallar soluciones. Pensadores liberales como Francisco Zarco pudieron plantear todavía en 1850 que México poseía un clero ilustrado y debía emplearlo en la expansión del sistema educativo. Argumentos claramente liberales en la prensa apuntalaron el interés por lograr una mancuerna entre un clero progresista y las políticas de los gobiernos moderados en la posguerra después del conflicto con Estados Unidos, tal como el gobierno nacional lo pretendía con postulaciones episcopales afines a sus sensibilidades religiosas. Garza y Ballesteros pareció más en sintonía con los deseos gubernamentales, pero incluso Munguía acabó renunciando a su inicial desplante contra el

juramento que defendía el ejercicio del patronato por el gobierno mexicano.

Sin embargo, también había impaciencia ante la delicada situación de México en la década de los años 1850. El país había sido derrotado en la guerra; sus finanzas seguían en graves problemas; su frontera norte estaba indefensa: su ejército, deslegitimado; la presteza del apoyo eclesiástico, puesta en duda, y las fuerzas políticas del país, desmoralizadas y divididas. Juan Bautista Morales, quien había pasado de adalid del catolicismo liberal a mediados de la década de los años 1820 a defensor del aplazamiento de la tolerancia religiosa en 1831, adoptaría nuevamente un tono más combativo en el decenio de los años 1850. Alegaría a fines de 1855 en el periódico *El Siglo Diez y Nueve* que México había sido rebasado por los países protestantes y debía acelerar el ritmo de cambios o retrasarse irremediablemente en el escenario internacional. Su planteamiento, que colocaba a la religión y sus valores anexos en el centro del debate en torno a la modernización de la nación, provocó el airado rechazo por la prensa católica y conservadora. Ésta señaló a Francia como país católico que destacaba por sus logros materiales y culturales al mediar el siglo XIX, prueba de que los problemas de México no eran debidos a la religión y los valores que promovía, sino a otros factores.

La crisis de la guerra con Estados Unidos había profundizado el debate en México en torno a cambios y permanencias en la cultura nacional y las políticas de gobierno. Cuando el general Antonio López de Santa Anna logró establecer un gobierno dictatorial de 1853 a 1855, la Iglesia formó parte de su plan administrativo. Mediante medidas autoritarias, pretendió remediar las deficiencias del régimen impositivo y sanear el déficit fiscal, adelantar reformas jurídicas y educativas bajo figuras como Teodosio Lares, resolver de una vez el dilema del patronato mediante un concordato con la Santa Sede, instituir un programa de obras públicas mediante un nuevo Ministerio de Fomento, incrementar el ejército y alle-

gar la lealtad del alto clero a su gobierno integrando a destacadas personalidades como el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, a órganos de su gobierno.

El gobierno de Santa Anna, influido inicialmente por el pensamiento de estadistas como Lucas Alamán, perdió el rumbo a la muerte de éste. La amargura liberal creció al observar la consolidación de un gobierno unipersonal y dictatorial. La mancuerna entre la política santannista y el alto clero provocó un resentimiento particularmente agudo entre los liberales. Sus reclamos al respecto recuerdan la prensa peninsular de 1812 o 1820 en su denuncia de un sector clerical opuesto a la implantación de la Constitución gaditana en la monarquía, o los temores en la prensa mexicana de la década de los años 1820 de una reconquista española apoyada por elementos del clero. El liberal mexicano Francisco Zarzo, quien a mediados del siglo XIX todavía asumía con naturalidad la alianza entre clero y Estado, para 1854 comenzó a favorecer la separación entre ambos al observar la unión clerical con el santannismo. Su cambio de opinión persistió, y fue la postura que defendió en el constituyente de 1856 después del derrocamiento de la dictadura de Antonio López de Santa Anna. La cercanía entre el alto clero y el régimen de López de Santa Anna parece haber finalmente indispuesto a algunos prominentes liberales contra la continuación de la constitucionalidad del catolicismo como religión única y exclusiva. Proliferó la suspicacia contra el clero en cuanto a sus simpatías políticas.

LA TOLERANCIA SALTA AL CENTRO DE LA DISCUSIÓN PÚBLICA

La tolerancia religiosa había llegado finalmente al centro de la agenda política, y con ella, la separación, o cuando menos el distanciamiento, entre la Iglesia y el Estado. En el constituyente de 1856 esta novedad se incluyó en un artículo del

borrador de la nueva Constitución. Los liberales, sin embargo, estuvieron divididos al respecto. Una minoría, en que figuraban individuos como Francisco Zarco y José María Mata, favoreció la separación de Iglesia y Estado, aunque reservando notablemente un trato preferencial para la Iglesia católica, ya que representaba en su visión la religión histórica de México. Sus contrarios vieron con escándalo tal separación, y el artículo que pretendía este cambio fue suprimido del texto constitucional final. La Constitución de 1857 no declaró ni negó una religión de Estado, aunque sí le daba a éste ciertas prerrogativas atinentes a las prácticas religiosas en el país. Varias voces clericales denunciaron dichos poderes, pues suponían un derecho de patronato sobre la Iglesia sin darle una clara protección. Sobre el tema hubo enconadas confrontaciones de ideas en la prensa. Negarle un lugar privilegiado al catolicismo como religión del Estado y al clero como su autoridad inmediata era, a los ojos de muchos católicos, incompatible con el ejercicio de derechos patronales sobre las actividades religiosas. Además, argumentaron, se rompía con el compromiso histórico de México con la fe y la unidad religiosa de la nación.

LAS REFORMAS LIBERALES (1857-1876)

EL ROMPIMIENTO

Pese al deseo generalizado hasta 1857 de conservar a México como una nación católica, gobernada por una república igualmente católica, con un Estado que asumía los derechos de patrono, es indudable que las tensiones habían crecido notablemente desde la independencia consumada en 1821. El abanico de opiniones había avanzado en materia de: la interpretación de la cotidianidad vivencial de la fe, el papel de la liturgia frente a la ética, la extensión de la autoridad del clero y la necesidad de una reforma espiritual del país. Éstos y otros eran temas que la prensa debatía, y afectaban la definición de los partidos políticos. Tras la guerra con Estados Unidos, parecía perentorio darle un rumbo preciso y determinante al Estado-nación, para conservarlo, defenderlo a futuro y asegurar su perpetuidad. Una vez que el gobierno de Antonio López de Santa Anna decayó en una dictadura militar en 1853-1855, comenzó el esfuerzo por montar el proyecto liberal decisivo. Metas centrales de los liberales eran: fortalecer el sistema jurídico; ampliar grandemente la captación fiscal al individualizar la propiedad y someterla directamente al poder fiscal del gobierno, y dinamizar la economía, proyecto que cifraban en el ensanche del número de propietarios privados que intensificarían el uso y la explotación de los recursos naturales. En la práctica y la concepción de la época tales metas serían alcanzadas a costa de la reducción de la jurisdicción eclesiástica, de la terminación de los derechos colectivos a los bienes productivos y de su venta forzosa o expropiación. Tales procedimientos afectarían en primer lugar los

derechos históricos ejercidos por la Iglesia católica, y desde luego también a muchísimos pueblos campesinos.

En 1856-1857 una minoría de liberales puros en el congreso constituyente había fallado en su proyecto de proclamar la tolerancia religiosa, un reclamo asociado con una mayor apertura cultural y la promoción de la migración para poblar un territorio norteño todavía escasamente habitado. Sin embargo, la legislación lograda de manera efectiva en los años 1855-1857 adelantó una visión de México que disgustaba profundamente a la jerarquía eclesiástica, a numerosos grupos populares y a elementos destacados del ejército y la clase política. Desde 1855 había causado conflicto la Ley Juárez, la cual suprimió el fuero eclesiástico en materia civil, haciendo que múltiples conflictos judiciales donde el clero estaba involucrado, o incluso dependientes de él, pasaran a las cortes civiles. En 1856 fue legislada la Ley Lerdo, que en su proyecto desamortizador incluyó los bienes eclesiásticos y las tierras comunales de los pueblos, las cuales debían venderse a inquilinos / arrendadores u otros particulares. Urgía aumentar, en esta perspectiva, el número de ciudadanos propietarios individuales y, con ello, los sujetos al fisco del Estado directamente. Aquí también hubo protestas, por la afectación de la manera en que la Iglesia ejercía su derecho histórico de poseer propiedades productivas y administrarlas. Cuando en 1857 la Constitución estipuló que la soberanía popular definiría en adelante las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el conflicto ascendió a otro nivel. La autoridad del clero para definir las metas espirituales de la nación sería puesta en jaque. En adelante, los congresos mexicanos —en ejercicio de ese poder soberano— determinarían lo conveniente.

La Constitución de 1857, sin proclamar la tolerancia, tampoco mantuvo expresamente el catolicismo como la fe de la nación mediante un artículo preciso, como en todas las constituciones anteriores. Pese a ello, distintos artículos constitucionales le otorgaban al Estado derechos sobre la educación, los actos públicos de fe y los bienes eclesiásticos, pues las le-

yes Juárez y Lerdo fueron básicamente incorporadas a la Constitución, no obstante las polémicas que habían despertado. De hecho, la facultad jurídica del clero fue más recortada, al eliminar su autoridad en materias tanto criminales como civiles. Así, el fuero eclesiástico se eliminó por completo y se suprimió el sistema de cortes eclesiales como había existido hasta entonces. Unos meses después, fue emitida la Ley Iglesias, que estableció la competencia de la autoridad civil para determinar el cobro de obvenciones parroquiales y les perdonó a los pobres toda erogación para aliviar su condición.

Un sector de la opinión liberal, por motivos quizá mayormente de gobernabilidad, dudó de la eficacia de los cambios efectuados, pues había que ponerlos en marcha y hacerlos obedecer. Además, la carta constitucional en lo político le concedía el eje de autoridad a la legislatura y debilitaba de esa manera al ejecutivo en momentos en que era previsible que surgieran focos de oposición, incluso militar. La opinión conservadora movilizó en efecto una rebelión. Inicialmente apoyada por algunos liberales moderados en torno al presidente Ignacio Comonfort, quien expresó su desencanto con la carta constitución, comenzó una guerra para definir la situación. En 1859 Benito Juárez desde Veracruz principió la emisión de nuevas y más severas leyes de Reforma que, evidenciando un carácter más punitivo, separaron categóricamente Iglesia y Estado; nacionalizó sin compensación los bienes eclesiásticos; privó al clero del control de la educación nacional; creó el registro civil adjudicando al Estado el manejo legal de nacimientos, matrimonios y fallecimientos; secularizó los cementerios, y expulsó a las órdenes religiosas masculinas a la vez que desbandó las femeninas, con la excepción de la hermanas de la caridad. Al término de la Guerra de Reforma, estaban así estableciéndose como nunca antes las bases jurídicas del dominio definitivo del Estado.

Hasta 1860 sobrevivió la modalidad del recurso de fuerza como mecanismo de resolución de diferencias en caso de que el sistema judicial eclesiástico no hubiera logrado una solución a satisfacción de las partes. Si una parte agraviada denunciaba "fuerza" o violencia contra sus derechos, el conflicto debía pasar a las cortes civiles para la resolución final. De la misma manera, si una autoridad civil objetaba la jurisdicción eclesiástica, podía recurrir al recurso de fuerza en su reclamo de justicia. Al estar así entrelazadas las cortes civiles y la eclesiástica, se entiende que un jurista como Benito Juárez fuera, al mismo tiempo, perito en leyes canónicas y civiles. En el sistema vigente hacía falta tal conocimiento cabal del sistema jurídico del país. A lo largo de la vida del México independiente, continuó este mecanismo jurídico que en última instancia le otorgaba al gobierno civil la resolución de los casos en conflicto, pero, igual que en la época virreinal, topó con complicaciones y resistencias eclesiásticas ante tal injerencia. Privaba el recurso de fuerza a la Iglesia de la habilidad de dar resolución interna a los asuntos jurídicos que consideraba propios. Sobrevivió el uso del recurso de fuerza incluso a la supresión de las cortes eclesiásticas en asuntos civiles y criminales bajo la Constitución de 1857, pero, finalmente, como parte de las llamadas Leyes de Reforma de 1859-1860, se le eliminó en la misma disposición legal que confinaba las determinaciones eclesiásticas a un carácter exclusivamente espiritual.

El lema del gobierno constitucional de la época independiente había sido largamente "Dios y Libertad", dos referentes de enorme vigor en su tiempo y entendidos como necesariamente complementarios. En su momento, una tensión mayor de este binomio estribaba en los alcances de la libertad de prensa. Los conflictos fueron muchos. La Inquisición había sido suprimida desde 1813 sin haber podido restablecerse

plenamente siquiera durante el Sexenio Absolutista de 1814-1819, cuando Fernando VII retornó de su cautiverio en Francia y pretendió gobernar sin la Constitución. En ausencia del Santo Oficio, la censura en defensa de la fe debía ejercerse desde los obispados. Pero la proliferación de las imprentas; el fortalecimiento y la diseminación de ideas liberales, así como los parámetros imprecisos de lo que pudiera calificarse de ataque a la fe fomentaron un debate bastante desenvuelto. Los polemistas habitualmente argumentaban que discutían la disciplina, o modalidades históricas de la fe ajenas a los dogmas que obligaban a todo creyente. Los libreros vendían a menudo libros prohibidos por las autoridades eclesiásticas, y circulaban folletos, artículos periodísticos y obras que daban amplia discusión a temas relacionados con reformas eclesiásticas, derechos patronales del Estado, bienes del clero, una educación apropiada y eventualmente asuntos como la tolerancia.

El compromiso dual del país con la libertad civil y la religión, ciertamente, se veía reflejado en numerosas cuestiones. Las sedes episcopales seguían estando predominantemente en las ciudades capitales de los estados, y aquellas entidades que aún no poseían tal reconocimiento abogaron por la creación de nuevas sedes en sus capitales. Aunque antes de la independencia habían sido mencionadas como posibles nuevas sedes episcopales Veracruz, Chilapa y Valles en la región de San Luis Potosí, y durante o después de la independencia habían sido discutidas otras sedes en Querétaro, Guanajuato, Zacatecas y Nuevo México, únicamente fueron autorizados por la Santa Sede nuevos obispados en California (1840, mismo que quedó en el territorio cedido a Estados Unidos en 1848), Veracruz (1844) y San Luis Potosí (1854).

Había múltiples problemas para establecer nuevas diócesis, porque ello implicaba una capacidad organizativa novedosa, en términos financieros y de personal eclesiástico, al reordenar complejos espacios de larga historia. Por ejemplo, crear diócesis en Veracruz y Chilapa afectaba la viabilidad de

la diócesis de Puebla. Fue mucho más aceptable para las autoridades de la Iglesia poblana perder Chilapa que Veracruz, pues las regiones de Xalapa, Córdoba y Orizaba eran vitales, tanto por su riqueza económica como por el número y la calidad de vocaciones que aportaban. La creación de la nueva diócesis de Veracruz acabó postergada, por otro lado, debido a la profunda rivalidad entre las ciudades principales del Estado por la designación de la sede. Algunos portavoces eclesiásticos, además, ya expresaban reservas en relación con el establecimiento de las sedes episcopales en las capitales de estado, porque ello podía interpretarse como un fortalecimiento de la supeditación de la organización eclesiástica a la civil.

Las diócesis fortalecían a los estados por su prestigio, el seminario, el flujo de diezmos y la concentración del mando eclesiástico en forma paralela al civil. El seminario podía simbolizar las múltiples vías en que lo civil y lo eclesiástico se reforzaban mutuamente, porque en buena medida las futuras élites del país eran formadas allí, sin importar que dedicaran su vida al sacerdocio o no. Prominentes liberales, como Melchor Ocampo, se habían formado en seminarios. Los dineros de diezmos debían colectarse y colocarse en inversiones productivas, salvo si fueran dedicados a gastos corrientes; ésta era otra vía de colaboraciones cívico-eclesiásticas.

Tales indicios de colaboración e interrelación de intereses entre lo civil y lo eclesiástico afrontaban fricciones, como ha sido señalado, pero alimentaban múltiples puntos de coincidencia y creaban grupos de interés compartido. El creciente énfasis en el poder civil y la premura de modernización, sin embargo, impulsaron tensiones. Desde antes de la independencia, consumada en 1821, hubo restricciones constitucionales relativas al clero regular bajo la Constitución de 1812. Hacer juramento para obedecer las reglas de una orden religiosa era considerado contrario a la libertad necesaria para votar y ser votado en el sistema constitucional. Desde 1812-

1813 la libertad de prensa comenzó a rebasar el control y la autoridad del clero en materia de publicaciones, y por ende de la difusión de las ideas. Esta situación continuó, profundizándose en el México independiente.

Estos problemas incidían repetidamente en lo económico. Históricamente, la autoridad civil tenía derecho a recibir dos novenos de los diezmos colectados en los obispados. En el México federal los estados que carecían de sede episcopal demandaron su parte proporcional del diezmo mientras no gozaran del mismo estatus e institucionalidad. El impulso en favor del crecimiento económico, la promoción educativa y las actividades afines aumentó el deseo de que las autoridades civiles fueran encargadas del uso apropiado de tales caudales en la joven república. El federalismo hizo que a menudo las presiones sobre la Iglesia se multiplicaran.

No obstante, pese a las tensiones, persistió en el México independiente hasta 1857 un constitucionalismo que explícitamente unía Estado e Iglesia. Es decir, en todo ese tiempo, continuando con la práctica virreinal, México fue un Estado confesional. Esto fue en la sociedad atlántica lo típico para la época. En el mundo católico, las tensiones que México experimentó fueron similares a las de Francia, Austria, España o los otros estados de América Latina. Los liberales solían ostentar su catolicismo en medio de sus argumentos favorables al cambio.

Liberales y conservadores moderados frecuentemente coincidían en numerosos puntos. Todos se caracterizaban por su herencia regalista y su creencia en los derechos del Estado mexicano al ejercicio del patronato sobre la Iglesia. Los liberales iban un paso más allá por lo regular. Participaban en corrientes de opinión que perpetuaban las ideas "jansenistas" del siglo XVIII y reflejaban la pujanza del catolicismo liberal en el XIX. Reiteradamente probaban los límites de la mancuerna entre república e Iglesia, así como el nexo entre fe religiosa, ciencia y liberalismo. Muchos individuos que después fueran identificados como "conservadores" partici-

paron en tales tendencias en sus días mozos, o aún después, para luego virar en su contra ante los cambios anunciados a partir de 1857. De hecho el viraje hacia posturas más conservadoras era perceptible bajo las constituciones centralistas de 1837 a 1846, y recibieron mayor impulso a partir de la derrota de México en la guerra con Estados Unidos. Dicha derrota había demostrado las debilidades del país, así como la fragmentación política y étnica cuya solución efectiva —en la opinión conservadora— podía alcanzarse mediante una presencia fuerte y generalizada en la vida pública de la Iglesia, el clero y las instituciones que históricamente habían estado bajo la autoridad de éste.

Como hemos visto, la guerra y luego la dictadura de Santa Anna en 1853-1855 alentaron a los liberales a pugnar por una transformación honda del país. Hoy es posible considerar que las propuestas reformistas de 1855-1856 fueron relativamente tenues, en vista de que dejaron en pie cortes eclesiásticas en casos criminales y la desamortización convertía la propiedad territorial eclesiástica en financiera al autorizar el pago correspondiente al clero. Los cambios constitucionales de 1857 comenzaron a traspasar este equilibrio en lo jurídico y en otros aspectos. Fue, sin embargo, después de tres años de Guerra de Reforma que entre 1859 y 1861 el gobierno liberal de Benito Juárez emitió aquella serie de decretos mucho más contundentes para separar la Iglesia y el Estado, realizar una vasta desamortización eclesiástica y civil, instituir garantías de libertad de conciencia, limitar severamente la actuación temporal y prohibir la participación política del clero.

La insolvencia del país, que condujo a una moratoria en los pagos de la deuda internacional, abrió la puerta a una intervención tripartita de Gran Bretaña, España y Francia. El éxito diplomático del gobierno de Benito Juárez logró que los dos primeros retiraran sus fuerzas y aceptaran términos de amortización. Francia persistió, sin embargo, y la intervención francesa continuó. En colaboración con los conservado-

res, fue establecido el Segundo Imperio de 1864 a 1867. Con este cambio gubernamental, sus adeptos más connotados pretendieron descarrilar las modificaciones liberales realizadas en 1855-1857 y 1858-1861.

Si el contexto político fue dramáticamente conflictivo, los prelados de la Iglesia mexicana mostraron considerable temple para seguir fomentando la defensa, incluso la transformación de sus instituciones según sus propios criterios. En 1861 se creó un Vicariato Apostólico en Tamaulipas (convertido en obispado en 1870) y en 1863 se establecieron cinco diócesis mexicanas adicionales (Chilapa, León, Querétaro, Zacatecas, Zamora), convirtiendo las antiguas de Guadalajara y Valladolid (Michoacán) en arquidiócesis. Baja California fue convertida en sede de Vicariato Apostólico entre 1872 y 1874. Los obispos cumplían de esta manera extrañamente con un antiguo sueño de los reformadores borbónicos: multiplicar las diócesis, incluso las parroquias, y crear un mando espiritual más efectivo sobre la grey. De hecho, muchos portavoces eclesiásticos habían apoyado tal esfuerzo en función del fortalecimiento de los alcances de la Iglesia en México. Pero, como ya expliqué, había objeciones organizativas y a la injerencia civil, reparos que habían detenido tal empresa. Ahora, a partir de la década de 1860, en vez de hacerlo bajo la autoridad del Estado, o solicitando su autorización, lo realizaron por voluntad propia y con plena aprobación de la Santa Sede.

Así, apenas autorizadas las llamadas Leyes de Reforma, aprovecharon un aspecto vital de la nueva legislación, pues al quedar separadas las esferas temporal y espiritual de la nación mexicana, los obispos eran libres de velar con autoridad exclusiva sobre los asuntos eclesiásticos que les correspondían. Ahora pareció preocuparles, más que otras consideraciones, la necesidad de crear una red de autoridad más densa a través de todo el territorio nacional. Faltaría explorar a fondo las peripecias de las nuevas diócesis y arquidiócesis

en los años siguientes, incluidos el Segundo Imperio y la República Restaurada, de 1867 a 1876.

Pese a las intenciones de los conservadores mexicanos, las autoridades de la ocupación francesa y luego Maximiliano de Austria evidenciaron una actitud más flexible y más dispuesta a admitir las medidas liberales en consideración de ideas y cambios institucionales ya realizados en muchos países católicos de Europa. Había considerable preocupación por el costo político y económico de echar atrás las leyes liberales, empezando con la desamortización. Al avanzar ésta rápidamente desde su legislación, con la participación de extranjeros y nacionales, cancelar las transferencias de tierras adquiría un aspecto sumamente complicado. Por su parte, Maximiliano favorecía un concordato que le concediera amplios poderes patronales sobre la Iglesia para determinar los cambios convenientes.

Más que marcha atrás, el emperador padeció sus propias contradicciones y parecía querer establecer un régimen más bien negociado en política religiosa. Comenzó su gobierno con un gabinete que integraba a muchos liberales moderados. Éstos, aunque habitualmente opuestos a la separación de Iglesia y Estado, solían apoyar con mayor fuerza la desamortización y las limitaciones jurídicas y políticas a la acción del clero. Compartía el emperador numerosas ideas que habían promovido los liberales mexicanos en un México agobiado por problemas heredados. Al incorporar a muchos de ellos a su gobierno, buscó apoyo para exigir concesiones a su fuerte regalismo en el concordato por parte de la Santa Sede y, desde luego, acabó aprobando las leyes de desamortización para estabilizar la economía, propósito imposible de incumplir. Su abandono por parte del alto clero mexicano lo debilitó políticamente, y el retiro de tropas y apoyo financiero de Francia lo minó más. Así, sucumbió a la fuerza militar de los liberales.

Es de suma importancia una concatenación de eventos contrarios al emperador Maximiliano. Jamás logró obtener la

aprobación de un concordato por la Santa Sede en los términos que él concebía, y rápidamente perdió apoyo tanto de la jerarquía eclesiástica mexicana como de algunos conservadores. Fue incapaz de imponerse militarmente, perdió el control de las finanzas públicas, y la situación internacional se tornó extremadamente difícil para su causa. En la guerra civil de Estados Unidos ganó el norte antiesclavista, y enseguida comenzó a manifestar su disgusto por la monarquía mexicana. Francia, presionada por aquel país y una guerra que avizoraba con Prusia, comenzó a retirar sus tropas.

En materia religiosa, sin embargo, pese al triunfo liberal en la Guerra de Reforma y su derrota del Segundo Imperio, la posguerra reveló una situación incierta. Los liberales tuvieron que esperar largos años para constitucionalizar los cambios decretados por el gobierno de Benito Juárez entre 1859 y 1861, inicialmente desde su sede provisional en Veracruz. Hasta la muerte de Juárez en 1872 y la asunción de la presidencia por Sebastián Lerdo de Tejada ese mismo año, las medidas de cambio más contundentes carecieron de plena constitucionalidad. El nuevo presidente Lerdo logró impulsar la reforma constitucional que incorporara a la carta magna las llamadas Leyes de Reforma de 1859-1861. Rebeliones populares brotaron en respuesta mientras la clase política conservadora fue excluida de la participación electoral hasta 1876, como producto de su derrota bélica y su resistencia a aceptar las nuevas condiciones imperantes. Difícilmente puede considerarse que las reformas promovidas por el presidente Lerdo de Tejada hayan saldado definitivamente el reacomodo entre Estado e Iglesia, o religión y modernidad, en el México independiente. Marcaron indudablemente un hito, pero sus consecuencias últimas estaban por definirse en las décadas por venir.

LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PORFIRIATO Y EN LA REVOLUCIÓN (1876-1929)

Manuel Ceballos

INTRODUCCIÓN

Tras la caída del imperio de Maximiliano (1867) hubo un intenso reacomodo de las fuerzas políticas y de las fuerzas sociales en México. Fue entonces cuando los liberales triunfantes proclamaron que su partido era la nación, y los católicos mexicanos, ya derrotados, intentaron mantener y reconstruir la suya propia. No en vano una de las primeras instituciones nació con el nombre beligerante de Sociedad Católica de la Nación Mexicana (1868), opuesta, por supuesto, a la sociedad secular y liberal. Se organizó en comisiones entre las que destacaron las de enseñanza, literatura, artesanos y sobre todo la de pueblos, que defendía a los ayuntamientos y a las tierras indígenas, y, desde luego, a las propiedades eclesiásticas. Desde ese momento, fue cada vez más orgánico el intento de oponer en México una sociedad paralela a la secular sustentada en todos aquellos que fueran "netamente católicos" o "católicos íntegros", tal como decían los actores de los hechos. Fue el proyecto del catolicismo intransigente, basado en la teoría del poder indirecto y en la conceptualización de la Iglesia y el Estado como sociedades perfectas. La idea de sociedad perfecta no se refería específicamente a la excelencia de ambas agrupaciones, sino a la capacidad de gestión de las instituciones de la sociedad.

En una de sus etapas, un laicado calificado promovió y gestionó el catolicismo intransigente. Durante más de cien años dicho laicado intentó construir una sociedad paralela que, como dijo el obispo Francisco Banegas Galván, "oponía a todo ataque una defensa". Es por ello que todo lo adjetivaron de "católico": desde la escuela o las agrupaciones hasta la ciencia, los sindicatos, la prensa o los partidos políticos que promovían. El propio Emilio Portes Gil constató esta cuestión al escribir que "la Iglesia católica, creó en torno de ella y

de sus dogmas, una filosofía completa que abarca todas las ramas no sólo del saber, sino de toda la actividad humana".

LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DEL SIGLO XIX (1876-1900)

CATÓLICOS LIBERALES Y CATÓLICOS INTRANSIGENTES

Es necesario distinguir en México dos grupos de católicos durante la segunda mitad del siglo XIX, al igual que en otros países occidentales: los liberales y los intransigentes, los cuales se distanciaron entre sus opciones sociopolíticas. La piedra de toque para ambos fue su acuerdo o lejanía con el liberalismo. Para los católicos liberales era posible llegar a un entendimiento pragmático entre la Iglesia y los nuevos regímenes. Para los intransigentes, la doctrina católica ofrecía una alternativa propia y "netamente cristiana" que nada tenía que pedirle a un sistema materialista, sensualista, racionalista y ateo, como consideraban al liberalismo.

Sin embargo, el grupo intransigente, a pesar de la fuerza y la cohesión que parecía tener, mostró una honda división interna que se fue clarificando y acentuando a todo lo largo de los últimos años del siglo XIX. La ruptura estaba sustentada también en opciones sociopolíticas y se manifestó en tres vertientes: los católicos tradicionalistas-monarquistas, los católicos-sociales y los católicos-demócratas. Quizá el país que mostró más claramente la escisión fue Francia, donde subsistieron paralelamente, por ejemplo, Charles de Montalembert (liberal), Albert de Mun (social), Charles Murras (monarquista) y Marc Sangnier (demócrata). La polémica entre estos dos últimos y el enfrentamiento entre L'Action Française y Le Sillon no dejan lugar a dudas.

Debido al *particular* proceso de la Iglesia mexicana, también se dio la subsistencia de los cuatro grupos paralelamente, pero se notó la supremacía de uno de ellos dependiendo

del momento histórico. Los intransigentes tradicionalistas o monarquistas siguieron prevaleciendo después de la caída del Imperio (1867) hasta los años en que empezó a consolidarse el liberalismo mexicano gestionado por Porfirio Díaz (1892).

LA ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM* EN MÉXICO

Esta consolidación coincidió con la aparición de la *Rerum Novarum* y con la tercera reelección de Díaz (1892). A pesar de la crisis nacional y mundial de los años noventa, el Porfiriato logró lanzar al país por las vías del más ortodoxo liberalismo. Junto a esta situación, vino la supremacía de los católicos liberales mexicanos —seglares y obispos—, que llegaron a un momento de acuerdo con el estado porfiriano: la llamada "política de conciliación". Uno de los momentos cumbre de la política de conciliación lo encontramos en el discurso que Ignacio Montes de Oca y Obregón, obispo de San Luis Potosí, pronunció en París el año de 1900. Ahí atribuía el apaciguamiento religioso a la prudencia y al "espíritu superior" de Porfirio Díaz. Ello disgustó tanto a los liberales jacobinos como a los católicos intransigentes.

Para fines del siglo XIX la supremacía en México de los católicos liberales era indudable. Pero a partir de los primeros años de la nueva centuria los problemas políticos y sociales desatados por el régimen les hicieron tomar delantera primero a los intransigentes sociales y luego a los demócratas. Éstos reconocían su origen en los antiguos conservadores y monarquistas, pero al mismo tiempo se sabían diferentes, pues eran ahora sociales, republicanos y democráticos. De modo que a través de los años de vigencia de la *Rerum Novarum* en México podemos distinguir cuatro grupos de católicos que se disputaron la supremacía: católicos intransigentes-tradicionalistas (1867-1892), católicos liberales (1892-

1903), católicos intransigentes-sociales (1903-1913) y católicos intransigentes-demócratas (1913-1931).

DEL PROCESO SECULAR A LA NUEVA RELIGIÓN DE LA PATRIA

Por otra parte, como afirma David Brading, si los liberales habían creado un Estado surgido de las luchas de la Reforma, lo que les faltaba era aún más arduo y prolongado: formar una nación. Y, por contradictorio que parezca, el proceso de formación de la nación no fue un proceso secular. Fue un proceso de traslape y desplazamiento de la religiosidad católica a la nueva religión de la patria, ciertamente inspirada también en los autores románticos que promovían en Europa el culto a los héroes. Todo revistió ese carácter en las celebraciones y en los programas, como el uso de símbolos, estandartes e himnos en las nuevas organizaciones surgidas al amparo del nuevo Estado. Las sociedades mutualistas y otras agrupaciones cívicas intentaban difundir valores seculares, pero revestidos del ceremonial religioso y usando conceptos de origen religioso: oración cívica, altar de la patria, ritos de la religión cívica, mártires que nos dieron patria.

Ignacio Manuel Altamirano dijo que "los apóstoles del culto a la patria, al contrario de los apóstoles de la religión, deben morir combatiendo". Él mismo presentó a Benito Juárez como un "humilde apóstol del culto de la patria" y como "el sumo sacerdote de la República". Por su parte, Justo Sierra escribió que Hidalgo y Juárez eran "las más altas, las más grandes columnas de nuestra historia, sus tumbas son altares de la patria", y que Sebastián Lerdo de Tejada, aunque ajeno a toda creencia, "tenía la religión de la grandeza de la patria que consideraba en buena parte como obra suya". Años más tarde, en un raro texto para su investidura, el padre Ángel María Garibay K.—más cercano en este libro a Mariano Cuevas que al acucioso investigador que conocimos—, habló de

que el pontífice de aquella "Iglesia laica" fue "el pedante y vacío" Justo Sierra. Esto lo decía el padre Garibay a propósito de una de las manifestaciones fundamentales que tuvo este desplazamiento de la religiosidad: el juarismo. El mismo padre Garibay aseguraba que "como el alma mexicana necesita algo que rebase lo material contra la mofada y perseguida religión de Cristo se intentó crear una parodia: la adoración de Juárez".

Esta tesis ya había sido sustentada por Francisco Bulnes al hablar de que la veneración de Juárez había sido inventada en el Porfiriato como parte del "catolicismo residual del pueblo mexicano". La percepción que paulatinamente fue dejando ese proceso la expresó Trinidad Sánchez Santos al decir que "nuestros predecesores peleaban contra la descatolización del poder, nosotros peleamos contra la descatolización de la nación".

La otra manifestación del desplazamiento de la religiosidad, heredada de Cádiz en 1812, fue la veneración por la Constitución, que también experimentó un proceso de traslape de la religiosidad católica a la religiosidad cívica. Así, cuando el 5 de febrero de 1857 se juró la nueva Constitución se hizo con base en un ritual religioso conducido por civiles. El nuevo código se llevó en andas, y fue sucesivamente jurado por los constituyentes, puestos de rodillas frente al evangelio. Como ha escrito a este respecto Enrique Krauze: "las referencias religiosas no eran casuales ni insinceras; de hecho habían sido muy frecuentes en diversos debates que, leídos un siglo y medio después, conservan su tensión, profundidad y riqueza. Más que un congreso de figuras civiles, aquello parecía un concilio de teólogos".

Otra cuestión, de la que ya Justo Sierra habló, la constituyen la lenta transformación y la zozobra que motivaba en aquella sociedad profundamente católica la conducta de algunos de los "próceres liberales". Así, al narrar los "suntuosos funerales laicos" de Melchor Ocampo, constató que la desazón que se causaba era porque los "reformistas tenían otro

modo de ver la religión". Incluso se preguntaba por qué se insultaba "de tan cruel manera la creencia, el sentimiento religioso, que podía llamarse con buen derecho el sentimiento público". Y tratando de explicar el cambio que buscaban en la sociedad mexicana, pero sin dejar de entenderla, decía que los grandiosos rituales funerarios promovidos por los liberales eran la fuente de descontento en la sociedad católica e incluso en las familias de los liberales, pues ellos no merecían tal exaltación ritual, ya que con toda probabilidad eran unos "réprobos sentenciados al infierno por ira divina".

Sierra, pedagogo al fin, les daba la razón a ambas partes, aunque él mismo se pusiera del lado de los reformadores. Éstos, decía, habían sido buenos desde el momento en que se habían decidido a ser buenos ciudadanos practicando las virtudes cívicas: ellos no necesitaban creer, les bastaba con obrar bien. Era en estas diferencias de apreciación doctrinal y ética que la lucha política se convertía en una lucha religiosa, y era a propósito de esto que se "suscitaba un odio inmenso a los triunfadores, a Juárez en primer término, y de ese odio resultó también un estremecimiento de las conciencias, una duda en las inteligencias, un dolor de los corazones buenos". Se trataba sin duda de una cuestión que modificaba las mentalidades de los mexicanos y que era el principio del proceso de secularización y de la racionalización de los comportamientos llevados a cabo en el momento mismo de la propia muerte. Es decir que, según los criterios de la época, ni siquiera en un momento tan fundamental de la vida como la muerte se daban tregua alguna, enfrentados de manera desafiante con una Iglesia no sólo tradicionalista, sino también autoritaria e intransigente, ligada de modo histórico al poder público por muchos siglos. Esto era tan así que para los eclesiásticos y para la sociedad entera el enfrentamiento de "los reformadores" con la Iglesia era con Dios mismo. Pesaba demasiado el pasado como para cambiar por acción de una minoría ilustrada y politizada. Y para los reformadores pesaba demasiado el presente como para no dejar pasar ocasión de

atacar las viejas creencias. Años después, en 1889 José María Vigil, conciliador y mediador, se lamentaba de que por parte de unos y de otros hubiese "cuestiones candentes" que sembraban "deplorables antagonismos entre los miembros de una misma familia". Ello había provocado que nuevamente se hubiese desplegado la persecución y hostigado a los creyentes, pues dominaba "en las esferas oficiales un ateísmo repugnante".

POLÍTICA DE CONCILIACIÓN

Por otra parte, durante los años de gobierno de Benito Juárez y de Porfirio Díaz se había arraigado en los diversos sectores de la sociedad la política de conciliación. Se había propuesto así un *modus vivendi* también con los católicos que, sin derogar las Leyes de Reforma, les dejaba amplios espacios de libertad. El propio padre Mariano Cuevas reconoció que Juárez, al regresar a la Ciudad de México luego del triunfo liberal, había dado "tregua para la religión", y atribuyó esta actitud a que "siempre hubo en aquella caverna de su alma una chispa de fe, aun cuando fuera sólo en forma de remordimiento". Por su parte, Daniel Cosío Villegas, más objetivo, afirmó que Juárez, político y estadista al fin, fue "el indiscutible creador de la famosa política de conciliación" que se le ha atribuido a Díaz como su mejor galardón. Sea lo que fuere, habría que recordar también a Protasio Tagle, ministro de Díaz en 1876, quien aducía que la conciencia individual debía ser respetada hasta en sus extravíos; a José María Vigil, quien reconocía que el clero católico gozaba en México de la libertad y demás garantías de las que disfrutan todos los ciudadanos, y, desde luego, al obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, con la ya citada idea sobre la pacificación religiosa en México.

Tres lustros antes, Justo Sierra había constatado que la conciliación legal o extralegal no llegaría a nada, porque, de parte de los católicos, en el fondo de la contienda estaba siempre su idea de la supremacía de la Iglesia sobre el poder civil: "Hasta en la última alocución del venerable León XIII se puede observar que la libertad y dominio de la Iglesia sobre la sociedad civil, son sinónimos", concluía Sierra refiriéndose, sin duda, a la encíclica *Immortale Dei* de 1884, que hablaba acerca de la constitución cristiana de los Estados.

AUGE DE LA IGLESIA EN LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL SIGLO XIX

Aunado a todo lo anterior debe reconocerse que la Iglesia católica conoció un gran desenvolvimiento durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del siguiente. Se crearon nuevos obispados y arzobispados; a las antiguas congregaciones de religiosos y religiosas se añadieron otras de origen europeo o se fundaron algunas de origen nacional; con la llegada de estos religiosos aumentaron las tradicionales escuelas católicas; se incrementó también considerablemente el número de sacerdotes y seminarios; al mismo tiempo se fundaron algunas universidades y escuelas católicas de jurisprudencia; se multiplicaron asimismo las parroquias urbanas, pero también las rurales. En efecto, la Iglesia se reorganizó con cinco nuevas arquidiócesis, que fueron las de Oaxaca, Durango, Linares-Monterrey, Puebla y Yucatán. Entre 1870 y 1910 se fundaron doce nuevas diócesis: Tamaulipas, Tabasco, Colima, Sinaloa, Cuernavaca, Chihuahua, Saltillo, Tehuantepec, Tepic, Campeche, Aguascalientes y Huajuapan de León. También se triplicó el número de seminarios, que en 1910 eran veintinueve. A las antiguas órdenes religiosas se añadieron nuevas congregaciones, como: los hermanos maristas; los lasallistas, además de las congregaciones del clero religioso, por ejemplo, los padres josefinos, los claretianos, los sale-

sianos, los redentoristas, los pasionistas y otros más. Emigró de Europa un considerable número de religiosas que fundaron conventos y escuelas, como las Damas del Sagrado Corazón, las Salesianas, San José de Lyon y las del Verbo Encarnado en sus diferentes ramas. Hubo abundantes fundaciones de religiosas en México, la mayoría de ellas con el nombre del Sagrado Corazón, de los Pobres, de la Inmaculada, de San Francisco, del Santísimo Sacramento y, desde luego, de la Virgen de Guadalupe.

Por otra parte, también se realizaron diversas coronaciones de imágenes marianas en Jacona, Pátzcuaro, León, Guanajuato, San Juan de los Lagos y Celaya. Pero la que sin duda fue la más importante, tanto por tratarse de una devoción nacional como por la polémica que desató, fue la de la Virgen de Guadalupe, programada para 1887, pero que no pudo realizarse sino hasta 1895.

El retraso se debió en parte a la oposición del segundo obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho, quien fundamentaba su postura en que existían "graves cuestiones contrarias" para la coronación. Una de ellas era la investigación del historiador católico más renombrado en ese momento, Joaquín García Icazbalceta, quien al publicar en 1881 su libro *Don fray Juan de Zumárraga*, nada dijo sobre las apariciones de la Virgen de Guadalupe, a pesar de que la tradición aparicionista le daba un lugar preponderante. Dos años después, en 1883 el mismo García Icazbalceta escribió una carta sobre el asunto por petición del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Y si bien esta carta no se publicó sino hasta 1888 en latín y en forma fraudulenta, o ya Sánchez Camacho sabía del asunto desde 1883, o bien era una cuestión que derivaba del libro de 1881.

Se dice que, al enterarse Porfirio Díaz de la actitud de Sánchez Camacho ante la cuestión guadalupana, llamó al delegado apostólico del Papa, Nicolás Averardi, para cuestionarlo acerca del obispo de Tamaulipas que negaba las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Al contestarle Averardi afirmati-

vamente, don Porfirio, alterado, le respondió: "dígale a ese señor obispo que si él no cree en apariciones, yo sí creo en desapariciones". Sin embargo, hay una segunda cuestión que se desconocía del todo y que Sánchez Camacho reveló muchos años después, cuando se encontraba separado de la Iglesia y refugiado en su Quinta del Olvido en Ciudad Victoria. Al ser cuestionado por el reportero de *Excélsior* en 1920 sobre las razones de su separación de la Iglesia, respondió que había sido "una muy poderosa". Luego, explicó que no se trataba sólo de que se hubiera opuesto a la coronación de la imagen de la Virgen de Guadalupe, sino de que el arzobispo Labastida quería "aprovechar la oportunidad y ver si era posible principiar trabajos encaminados a hacer la coronación del general Porfirio Díaz como emperador de México". Esto lo indignó y es por ello que se opuso radicalmente a la coronación mariana, por encontrarse mezclada con asuntos políticos.

Desde luego, quizá estas palabras de Sánchez Camacho fueron efecto de la senilidad, del revanchismo que había mostrado en sus escritos o de cierto desfase temporal, pues hablaba muchos años después de los hechos y a un decenio de la caída de Díaz, pero lo cierto es que la coronación de la Virgen de Guadalupe se llevó a cabo cuatro años después del fallecimiento de Labastida. Aun así, la coronación en el Tepeyac en 1895 pareció más un hecho aislado sin mayor significación conflictiva ni organizativa, si acaso la vindicación de una devoción que había sido fuertemente atacada el decenio anterior. Fue el padre Cuevas quien, con su pluma en ristre, criticó la actitud de los obispos, de los diplomáticos y, sobre todo, del gobierno nacional ante la coronación. De este último aseveró que "la presencia de los poderes públicos no la deseó nadie". En cuanto a los obispos, dijo que, en lugar de promover algo sustancial como un "congreso católico social de los verdaderos pensadores y hombres de acción latinoamericanos", nada de eso había habido, "sino una docena de señores obispos a quienes México les tendrá siempre deuda

de cariño". Y si la "deuda de cariño" hacia los obispos era una ironía de Cuevas, mucho más irónico fue para "el decorativo cuerpo diplomático" del que decidió no ocuparse.

Por otra parte, al cerrar el siglo la Iglesia católica tenía en su haber una muy considerable cantidad de elementos de crecimiento y expansión que, como decíamos, no era sólo endosable a la política de conciliación, pues ella sola no explica por sí misma toda la actividad, reformulación y vitalidad de la Iglesia católica durante la época porfiriana. Sin duda, otros factores internos y externos hicieron de la Iglesia y de los católicos actores significativos en esos años, y la política de la conciliación no fue el único y ni siquiera el más decisivo.

Es más, para escritores católicos de la época, como Francisco Banegas Galván o Eduardo J. Correa, la política de conciliación porfiriana fue una ficción, ya que sólo en apariencia el régimen de Díaz fue favorable al catolicismo. La tesis de Banegas Galván fue que "el miedo rayano en terror" le impidió ver a Díaz, como sí lo vio Francisco I. Madero, "que la amplia libertad acabaría con la cuestión religiosa" en México. Por su parte, para Correa las cuestiones fueron más complicadas, pues, al lado de algunos obispos francamente partidarios del régimen, hubo otros que no lo aprobaron, y al lado de "los ricos negociantes bautizados" que se beneficiaron en esos años, hubo otros "católicos íntegros" que se dieron cuenta de "que nadie estuvo durante la dictadura en peor condición" que ellos.

Sin duda debe tomarse en cuenta el cambio generacional que se dio no sólo entre los católicos, sino también en todos los sectores de la sociedad mexicana durante el Porfiriato. Para la nueva generación de católicos a la que pertenecía Correa, la política de conciliación les hacía caer "en la trampa de la concesión", y lo que les correspondía por derecho se les "dispensó como limosna". De acuerdo con Correa, en la opinión pública de entonces circulaban las falsas ideas de que los católicos convenían con el gobierno de Díaz y constituían uno de los cimientos de la dictadura.

Es necesario hablar entonces también de otros factores que impulsaron a la Iglesia y a los católicos en esos años, como las propuestas de desarrollo eclesial de León XIII, entre las que sobresalieron algunos documentos como *Aeterni Patris*, sobre la renovación de la filosofía cristiana y la teología católica (1879); *Immortale Dei*, sobre la constitución cristiana de los Estados (1884); *Graves de Communi Re*, sobre la democracia cristiana, aunque no significaba aún un partido político (1901), y, en especial, la encíclica *Rerum Novarum* (1891), que analizó la existencia de la "cuestión social". Ésta era según los católicos porfirianos la gestión más "desastrosa" del régimen, tal y como lo aseveró Trinidad Sánchez Santos, mientras que para ellos era la más importante. Sin embargo, al conocer la encíclica *Rerum Novarum* e ir analizando sus alcances y contenido, los católicos laicos a través de la prensa se dieron cuenta de que trataba de "un asunto terriblemente comprometedor para la Iglesia mexicana", tal como lo aseveró el periódico anticlerical *El Siglo Diez y Nueve*. De alguna manera, los obispos mexicanos también se dieron cuenta de que esta encíclica enfrentaba a la política de conciliación y contradecía el pensamiento económico del régimen porfiriano. Esto fue manifiesto, pues ninguno de ellos la publicó o le dedicó una carta pastoral, excepto quizá el de Guadalajara, que con tres líneas invitó a sus diocesanos a leer el documento; sólo el obispo de Yucatán Crescencio Carrillo y Ancona le dedicó una extensa y puntual Carta Pastoral. En efecto hacía más de cuatro décadas que en la región se había desatado con singular dureza la llamada Guerra de Castas. Y si bien para principios de 1890 ya había intentos de pacificación, ésta no se había logrado. Por otra parte, ya para esas fechas, en opinión de Marie Lapointe, "el territorio maya insurgente se hallaba cercado y más vulnerable que nunca a la

paz porfirista". Esta coyuntura fue seguramente la que llevó al obispo de Crescencio Carrillo y Ancona a proponer como fundamento de la paz social yucateca el escrito pontificio. El momento parecía adecuado, y si debía restablecerse la concordia verdadera y duradera, habían de ponerse las bases cristianas a la sociedad; según el prelado, ningún otro ingrediente resultaría eficaz. En este contexto, la *Décima carta pastoral* que publicaba la *Rerum Novarum* resultaba oportuna y a la vez profundamente antiliberal.

Nacido un decenio antes del inicio del conflicto, Carrillo había podido vivir todos los eventos de una lucha particularmente atroz y sanguinaria. En su opinión, esta guerra había sido desatada, como todos los males nacionales del siglo, por el "liberalismo impío, el cual es no sólo anticristiano, sino también ateo". Si en algún lugar de México se había desencadenado la "cuestión social" era en Yucatán, lugar donde el error religioso había provocado el filosófico, y éste a su vez había minado las bases políticas originando con ello las revoluciones sociales y la discordia. Por ello, el obispo, citando implícitamente a José Donoso Cortés, afirmaba que las "grandes cuestiones teológicas implican grandes cuestiones políticas". Éstas, si habían de resolverse, suponían a su vez a las primeras. Y en Yucatán, la promulgación de la *Rerum Novarum* debía contribuir a acelerar la comprensión del conflicto social por el que se atravesaba. Para el obispo la encíclica era un nuevo instrumento de salvación en una guerra que parecía insoluble: por eso les recomendaba a todos sus feligreses el estudio y la meditación del texto romano. En un alarde de lirismo, Carrillo y Ancona les recomendó a sus diocesanos leer y estudiar la encíclica con la conciencia de la misión que cada uno tiene en la esfera social a la que pertenece.

Para el obispo, la *Rerum Novarum* era la solución inmediata al conflicto, y así lo proponía a todos los miembros de la sociedad yucateca. Al mismo tiempo, Carrillo y Ancona compartía el parecer de sus coetáneos mexicanos acerca de la

inexistencia de una "cuestión obrera" en el país. Expresaba que, aunque en la diócesis de Yucatán —Mérida y Campeche — no se advertía malestar entre los católicos artesanos como en los obreros europeos, era latente el contagio de "gérmenes del mal" provenientes de "malas doctrinas".

Empero, la cuestión social en su territorio revestía otro carácter y era una "cuestión racial". Bien sabía el prelado que la pretensión de los blancos de ser descendientes de los españoles, y, por lo tanto, guardar la pureza de la sangre y la superioridad, era una garrafal mentira. El mestizaje se había extendido de tal forma que ni blancos ni indígenas podían negar su "sangre diversa", como lo ha señalado Moisés González Navarro, citando al propio Carrillo y a Alejandro de Humboldt.

No obstante, para el prelado esta pretendida superioridad, aunada al liberalismo económico, político y filosófico, había dado por resultado el desequilibrio de la sociedad y la irrupción de la cuestión social en la Península. En ésta, según Carrillo y Ancona, la paz social había sido mantenida por la Iglesia, y en particular por "el monje franciscano que fue el gran auxiliar del soldado conquistador". A lo largo de tres centurias no se había desatado el problema de las razas, pero a raíz de que las cortes españolas decretaron la extinción de los conventos franciscanos y la supresión de las obvenciones parroquiales, y de que, a su vez, los liberales mexicanos predicaron contra la Iglesia y sus ministros, "el rigor lógico de los hechos" no se había hecho esperar. Este rigor era para Carrillo el grave antagonismo racial en que se hallaban inmersos los habitantes de la Península y que ahora la *Rerum Novarum* contribuía a explicitar. Para la reconstrucción de la sociedad yucateca, el obispo mezclaba en proporciones semejantes el "elemento humano y el religioso". Con respecto a este último, decía que era preciso recordar, junto con la encíclica de León XIII sobre la condición de los obreros, aquellas demandas de fray Bartolomé de las Casas contra la avari-

cia de quienes sin escrúpulo abusaron de los indios en las minas.

Y si bien Carrillo reconocía la existencia de "propietarios buenos y piadosos", no dejaba de denunciar el problema del maltrato al indígena, incluso a aquel "sano y sumiso" que había permanecido "fiel a la Iglesia y a la República". Al referirse a estos últimos, les aplicaba la *Rerum Novrum* y exponía los derechos que les correspondían en todos órdenes. Si bien reconocía que un mejor trato al campesino indígena daría por resultado "mejores ciudadanos y aún más útiles y leales servidores", no dejaba de hablar de ellos como el grupo más bajo "en la escala social", que "cultiva la industria henequenera, esa mina de riqueza actual para los propietarios yucatecos".

Tal referencia a "esa mina de riqueza actual" que era el henequén, y la alusión a "lo profundo de las minas" de los tiempos de Las Casas, a unos cuantos renglones de distancia en el texto episcopal, buscaban sin duda un efecto manifiesto: denunciar la avaricia de quienes ya fuera en el siglo XVI o en el XIX explotaban al indígena. Pero, además, llevaban también un efecto implícito que no debió quedar encubierto para quienes conocían a Carrillo como obispo y como historiador: exculpar al indígena de haber provocado la guerra de castas, pues éste, en su opinión, se había hecho "holgazán, apático, astuto, cruel y aun estúpido al advertir que un nuevo señor lo despreciaba y se enriquecía con el fruto de su trabajo". Esto, que había pasado en los tiempos coloniales con los conquistadores, se reproducía ahora con quienes se decían sus descendientes.

Inspirado en la *Rerum Novarum*, el prelado establecía la tesis de que el indígena era el principal productor de la riqueza de la región. Y por ello pedía elementales derechos que, como sabemos, en muy pocos casos eran respetados: al necesario descanso, a la libertad de los domingos y días de fiesta religiosa, a la instrucción de la doctrina cristiana, a la santa misa, a la disciplina moral y al buen ejemplo.

Ciertamente, Carrillo y Ancona se mostraba paternalista en muchos momentos y no excluía la pura caridad cristiana de su mensaje. Sin embargo, el hecho de hablar de los indígenas como los principales productores de la riqueza henequenera, de excluirlos de culpabilidad en la guerra de castas, de pedir elementales derechos de justicia y, aun, de atreverse a considerarlos iguales a los blancos no debió de haber agradado a algunos de los peninsulares, liberales o católicos, para quienes el progreso había superado ya tales conceptos.

La décima carta pastoral fue publicada en Mérida el 24 de agosto de 1891. El escrito episcopal debió conocerse, al menos mínimamente, pues estipulaba —como era costumbre— que debía leerse en las iglesias del obispado el domingo o día festivo posterior a su recibimiento, en todas las misas del día. Además, lo reprodujo *La Voz de México* en la capital de la república un mes después de su aparición.

CONCILIO PLENARIO LATINOAMERICANO

Para comprender la época es necesario añadir también la celebración en Roma del Concilio Plenario Latinoamericano (1899) y el consiguiente fortalecimiento de las iglesias nacionales al implantarse paulatinamente el proceso de centralización romana, en manifiesta oposición a las corrientes galicanas, regalistas o josefinistas que, aun siendo católicas, privilegiaban la autoridad de los Estados nacionales sobre la del Papa. A la romanización contribuyó también el Colegio Pio-latinoamericano fundado en 1858, que formaba a un sector muy selecto del clero de América Latina, incluido el mexicano, y lo hacía con una manifiesta fidelidad al Papa y a sus orientaciones. Estaba confiado a la Sociedad de Jesús. En medio de todo ello, hay que considerar también el nacimiento del llamado catolicismo intransigente que prohijó la Iglesia occidental: una opción propia frente a las propuestas socia-

listas como alternativa a la sociedad liberal. A todo lo largo del último cuarto del siglo XIX y del primero del siglo XX los católicos mexicanos fueron parte de los procesos sociales y políticos de la sociedad porfiriana y revolucionaria. Es decir, experimentaron en tanto que católicos los procesos de pacificación, movilización, participación, rebelión política y revolución armada.

DE LA DICTADURA PORFIRISTA A LA REVOLUCIÓN (1900-1911)

"EL CAMPANAZO POLÍTICO"

Hasta 1914 los católicos actuaron en la palestra pública al lado de porfiristas, reyistas, liberales, maderistas, anarcosindicalistas, huertistas, científicos, etcétera. Sin embargo, iniciaron sus actividades específicamente diez años antes cuando sonó "el campanazo político", tal como llama Daniel Cosío Villegas a la movilización de diversos sectores mexicanos frente a la crisis final del Porfiriato. Hay que destacar tres reuniones a lo largo del país. En San Luis Potosí se reunieron los liberales radicales convocados por Camilo Arriaga; ellos analizaron la crisis sociopolítica y económica que se vivía en el país. Se integró la Confederación de Clubes Liberales, que serían dirigidos por el Club Ponciano Arriaga desde San Luis Potosí. Los liberales se reunieron en 1903 en la Ciudad de México, donde analizaron la cuestión de la sucesión presidencial. En dicha junta el ingeniero Francisco Bulnes sostuvo un acalorado y ambivalente discurso. Él expresó: "La nación [...] debe buscar [...] si aún quedan liberales, y si los encuentra, ¡queda salvada!". Y luego de "grandes aplausos", continuó diciendo: "Si deseáis ver un partido liberal sano, robusto y fuerte, es indispensable citar, en nombre de la libertad, al terreno de la lucha orgánica, al partido conservador para que venga a combatir con nosotros".

LOS CONGRESOS CATÓLICOS

Por su parte, la movilización católica inició también en 1903 con el primer Congreso Católico, que se llevó a cabo en Puebla, y en donde participaron diversos grupos de católicos. Presidía en ese entonces la diócesis angelopolitana el obispo Ramón Ibarra. El equipo organizador nombró director al padre jesuita José Bustos, presidente al licenciado Eduardo de Ovando y secretario al licenciado Francisco Traslosheros. Estos dos últimos eran seglares. También se integró a cinco vocales, uno de ellos sacerdote, el padre José María Yermo y Parres, y, además, a cinco abogados: José Antonio Pérez, José Mariano Pontón, Luis García Armora y Leonardo Tamariz. En octubre de 1902, unos meses antes del Congreso, el obispo Ramón Ibarra le escribió a Porfirio Díaz a fin de informarle de la celebración de la asamblea, en la cual se reunirían personas de las diferentes diócesis "para tratar ciertos puntos de interés puramente religioso y social", muy del agrado del Papa León XIII. Entre los puntos que el obispo Ibarra destacaba se encontraban la organización de la prensa católica y la promoción de círculos obreros "para evitar huelgas", todos ellos con la idea de "consolidar la grande obra de la paz tan felizmente iniciada por usted". Ibarra prometía no decir nada a la prensa y no infringir en lo más mínimo las leyes vigentes. Cuatro días después el presidente le respondió al obispo que, si la asamblea se llevaba a cabo en la Iglesia y con los temas expresados, se lograría su objetivo, pero que la convocatoria a los obreros y la invitación del círculo católico de Puebla a sus conferencias enterarían a la prensa, lo cual Díaz veía contraproducente para los propósitos de la reunión.

Los dos límites puestos por Díaz —"convocatoria a los obreros" y "dominio de la prensa"— fueron punto de colisión y manzana de la discordia, no sólo de las políticas oficiales o de los periodistas liberales con los católicos, sino además de estos últimos entre sí. Si esto en un principio no pareció tan claro, los años que siguieron al primer congreso poblano de 1903 así lo mostraron. En efecto, a esta intención manifesta-

da por el presidente de mantener el movimiento católico "dentro de la Iglesia" respondió el hecho de que el congreso del año siguiente en Morelia tomara para sí el título de "mariano", y el de Guadalajara, celebrado dos años después, "eucarístico". Con ambos adjetivos se pretendía mediatizar y ocultar el verdadero fin de las reuniones: la reforma social a través de la religión. Mientras el ideal de los católicos sociales y reformistas era unir religión y sociología fuera de las sacristías, el de los liberales católicos —según las indicaciones de Díaz— debía ser religión y piedad, pero dentro de las iglesias.

Frente a la situación, el obispo Ibarra trató de disuadir a los católicos y de no contradecir las opiniones del presidente Díaz. En carta a Francisco Traslosheros, le proponía cambiar los temas sociales por temas de la Sagrada Eucaristía: "Hay temas muy bonitos y se puede tocar lo relativo al culto al Santísimo Sacramento, restableciendo la comunión frecuente entre las familias y obreros, primera comunión de niños, velaciones expiatorias", etcétera.

A pesar de esta advertencia del obispo Ibarra, los organizadores del congreso de Puebla siguieron con el plan que se habían trazado. Y haciendo caso omiso de las sugerencias de dicho obispo, no se contentaron con los "bonitos temas" que les proponía. Siguieron con ocho comisiones de estudio y con otros tantos cuestionarios para inquirir la opinión de los católicos. Estos cuestionarios eran los siguientes: círculos católicos, círculos de obreros, beneficencia, alcoholismo, prensa católica, teatro, instrucción pública y, por último, el estudio sobre la forma jurídica de las agrupaciones católicas, pues no había ley que las regulara. Por si estos ocho temas no fueran suficientes, un delegado de Michoacán añadió uno noveno: el del problema indígena. Aprobado este último como tema del Congreso, nueve comisiones fueron las que integraron un incipiente proyecto católico de reforma social para México.

Al año siguiente, en 1904 se celebró en Morelia el segundo Congreso Católico, que fue calificado también como ma-

riano. Esto último para evitar la suspicacia del presidente Díaz y de la prensa no católica. Los primeros días de este congreso se llegó a varios acuerdos: incrementar la devoción a la Virgen de Guadalupe, fundar una biblioteca guadalupana, instaurar el cabildo de la basílica del Tepeyac y hacer varias peticiones a la Santa Sede; entre éstas pedían la definición de la asunción de María (que no fue sino hasta el 15 de agosto de 1950), la autorización para añadir a las letanías lauretanas, la advocación *Mater Mexicanae Gentis*, el establecimiento del culto de "sumadulía" para san José y la inclusión de este último en el rezo del confíteor.

Aunque se le dio importancia a la cuestión mariana, entre las preocupaciones de los militantes reunidos en Morelia estuvieron también las cuestiones sociales: trabajadores, alcoholismo, asuntos indígenas, beneficencia y vacunación de niños. De todos los temas, el más novedoso era este último, ya que no se había tocado en el congreso de Puebla. Entre las cuestiones laborales sobresalieron tres: el trabajo indígena, la fundación de círculos de obreros y el problema del desempleo.

Del 19 al 29 de octubre de 1906 se organizó en Guadalajara el tercer Congreso Católico Mexicano y primero Eucarístico. La adjetivación de "eucarístico" se hizo siguiendo el mismo criterio considerado al llamar "mariano" el de Morelia. El arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores escribiría más tarde en sus memorias que a estos congresos se les disfrazó de tinte religioso para evitar que los grupos radicales pusieran el grito en el cielo al comprobar el interés de la Iglesia por los temas sociales. Así las cosas, el Congreso de Guadalajara agrupó en seis temas sus comisiones de trabajo, los dos primeros estaban dedicados a la parte "religiosa" y los cuatro restantes a la "sociológica". Los temas laborales recibieron un esmerado tratamiento no exento de planteamientos novedosos y de un nuevo clima de inquietud nacional.

De esta manera, el Congreso distinguía cuatro elementos en torno a la "extrema" importancia que el problema obrero

había tomado en México: el salario, las obligaciones patronales, el problema de la igualdad y, por último, la solución a todo ello por medio del pensamiento cristiano. Curiosamente, no abundaba en las obligaciones del trabajador como lo hacía en las del patrono; se prolongaba largamente en la forma como debía fijarse el salario; invocaba a la concordia de clases, y proponía que "la igualdad, fraternidad y libertad cristiana" era la verdadera solución frente a la pretendida por el socialismo.

Detrás de estas ideas no estaban solamente prescripciones teóricas o la concepción de la "cuestión social" para los católicos, sino también las recientes huelgas que por diversas partes del país se habían desatado y se desatarían más adelante. Según uno de las asistentes, el ingeniero Nicolás Leaño, las huelgas mostraban el despertar del socialismo en México y no se le debía pagar al obrero cualquier salario, ni el que fijara la ley de la oferta y la demanda o el que estipulara la ley "del precio corriente"; incluso, decía el expositor, no era justo el salario previamente convenido entre patrono y obrero si no alcanzaba para el sostenimiento de este último. En esto las palabras de León XIII en la *Rerum Novarum* eran muy claras: "Si el obrero obligado por la necesidad y acosado por el miedo de un mal mayor, acepta aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama justicia".

Poco más de dos años después del congreso tapatío, a fines de enero de 1909 se celebró en Oaxaca el cuarto Congreso Católico Mexicano, que con tal nombre y tales finalidades reuniría por última vez a los militantes. Luego de la celebración oaxaqueña, la llamada "Obra de los Congresos" desapareció en México. Esto nos introduce de lleno en los problemas que rodearon a este suceso y determinaron la desaparición de este tipo de reuniones.

Primero, hay que afirmar que se trató de un congreso atípico y diferente por varias razones. Se realizó, en efecto, fue-

ra del eje geográfico de la restauración católica mexicana. Además, tuvo una muy corta duración: sólo cuatro días (del 19 al 22 de enero), mientras los anteriores habían durado entre una semana y diez días. No siguió la distribución de comisiones, esquemas y discusiones de los anteriores, tal y como estaba ya predeterminado por los estatutos de los congresos, sino que pretendió considerar un solo tema: el problema indígena, a través del cual se intentó abordar la cuestión social. En el congreso de Oaxaca le pareció a una parte de los militantes que el arzobispo Eulogio Gillow inclinaba la fuerza alcanzada por el catolicismo social hacia el fortalecimiento del régimen porfiriano, el cual ya estaba en plena crisis.

Poco después, a fines de enero de 1909 el doctor José Refugio Galindo, en comunicación con el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra, quien se resistió a asistir a Oaxaca, se refirió a este congreso como "comedia llamada congreso católico", y dudaba que el contenido de la pastoral colectiva que se emitiría como resultado de la reunión estuviera apegado a lo que ahí sucedió.

LOS OPERARIOS GUADALUPANOS

Del cuarto Congreso Católico Mexicano nacieron los Operarios Guadalupanos el 21 de enero de 1909. A su nombre original, "Círculo de Estudios Católicos Sociales de Santa María de Guadalupe", se agregó a veces el de "obreros guadalupanos", y en otras ocasiones se les llamó "sociólogos guadalupanos". Seis personas se reunieron extraoficialmente en Oaxaca y formaron el grupo inicial, Antonio de P. Moreno (México) y Silvestre Terrazas (Chihuahua), periodistas; Francisco Villalón (Morelia), abogado; José María Soto (Morelia), sacerdote, y Miguel Díaz Infante León y José Refugio Galindo (Tulancingo), médicos. Este último invitó al abogado Miguel Pa-

lomar y Vizcarra, dada su antigua militancia en los movimientos católicos.

De algún modo, la composición inicial de los Operarios Guadalupanos manifestaba su desarrollo posterior: una agrupación que extendería sus lazos a las diversas regiones mexicanas y que agruparía a militantes de grupos medios. Éstos, a su vez, buscaron la forma de aliarse con los obreros, campesinos y artesanos. Al igual que otros integrantes de las clases medias, estos católicos optaron por oponerse al régimen porfiriano en nombre de las mismas demandas fundamentales, aunque algunas de ellas fueron entendidas de modo diverso e, incluso, inverso. Así, protestaban por la política de conciliación, a la que consideraban una farsa; por la situación agraria, que vedaba la formación de la pequeña propiedad y explotaba al campesinado; por la falta de democracia política, ya que eran excluidos sistemáticamente de los puestos públicos en razón no sólo de su origen social, sino también de su postura ideológica; por la forma en que los hombres en el poder permitían las inversiones y las injerencias extranjeras; en suma, por no resolver lo que para ellos era el problema fundamental: la cuestión social. Hay que recordar que ya para entonces se conocía la famosa entrevista de Porfirio Díaz con James Creelman, publicada en el *Pearson´s Magazine* en marzo de 1908, y había aparecido el libro de Francisco I. Madero *La sucesión presidencial en 1910, el Partido Nacional Democrático*, editado en diciembre de ese mismo año.

Todo esto no sólo era una postura tomada ante los problemas nacionales, sino que también era una opción aprendida de sus correligionarios europeos, una solución asimilada al contacto con las enseñanzas pontificias, y una prescripción fundamentada en criterios religiosos. A partir de ello se les daba forma a las primeras "bases" con las que nacieron los Operarios Guadalupanos. Éstas revelaban, por su incongruencia, el estado de tanteo y gestación con el que dichos demócratas cristianos mexicanos saltaron a la palestra pública. A ellas se añadieron posteriormente tres estatutos más:

un reglamento, una larga lista de principios y unos acuerdos para orientar sus actividades sociales.

Las bases seguidas fueron cinco, y aunque confundían aparentemente lo esencial con lo secundario, ése fue su origen: piedad, democracia cristiana, comunicación epistolar y uso del lema *per crucem ad lucem* y de las siglas O. G. después del nombre de cada socio. Esto último fue tomado de la costumbre de los miembros de las congregaciones religiosas de posponer a sus nombres las iniciales de la institución, sin embargo, nos muestra también el intento de estos militantes de convertirse en una hermandad secular. De mayor importancia fue la decisión de reunirse una vez al año y de comunicarse entre sí continuamente. Ahora bien, la base principal sobre la que construían era la segunda: "nuestros estudios tendrán por *ideal* la manera de realizar la democracia cristiana, tal como la bendijo Su Santidad León XIII teniendo por meta el restaurar todo en 'Cristo', de Pío X".

Presumiendo los objetivos de los Operarios Guadalupanos, debe decirse que pretendían una versión de la democracia cristiana propia de México y de Hispanoamérica. Encontraron que el mejor vehículo para que esa democracia se adaptara a la realidad nacional era el guadalupanismo, entendido no sólo como una piadosa devoción, sino además como un catalizador de hondo sentido sociopolítico. El guadalupanismo se traducía así en cinco elementos negativos y en cuatro positivos. Negativamente el guadalupanismo significaba: antiyanquismo, antiprotestantismo, antiliberalismo, antipositivismo y antisocialismo. Positivamente se traducía en exaltación del hispanismo y la latinidad, en implantación del socialcatolicismo latinoamericano, en afirmación del nacionalismo y en proclamación del ultramontanismo.

A fines de 1911 poco menos de cuatrocientos militantes en un centenar de poblaciones mexicanas habían dado su nombre como integrantes activos de los Operarios Guadalupanos. Dos años después se contabilizaban alrededor de seiscientos. Más de dos terceras partes eran seglares y el resto, clérigos.

A estos últimos los clasificaban en tres grupos: presbíteros, curas párrocos y canónigos. Entre los seglares había más diferencias que se derivaban tanto del origen social como de la posición económica y del nivel profesional. En efecto, se afiliaron a la organización profesionistas, hacendados, pequeños propietarios, empleados, comerciantes y artesanos. Por ejemplo, de los doscientos cincuenta y seis seglares inscritos entre 1909 y 1912, cuarenta y dos eran abogados; veintinueve, médicos, y dieciséis, ingenieros. A éstos habría que añadir los ciento dieciocho sacerdotes que también habían cursado estudios en los seminarios, y tener en cuenta a otros integrantes con alguna formación intelectual, aunque carecían de diplomas académicos, como los periodistas. De este grupo de profesionistas salieron los tres presidentes nacionales de la agrupación, que, por cierto, fueron seglares: el médico José Refugio Galindo (Tulancingo), el ingeniero Félix Araiza (Guadalajara) y el abogado Carlos A. Salas López (Aguascalientes). De algún modo, las tres ciudades donde el grupo de los Operarios Guadalupanos tuvo su centro nacional reprodujeron el eje geográfico de la restauración católica.

Es de notarse la presencia de los Operarios Guadalupanos de Guadalajara, entre los que sobresalieron Luis B. de la Mora y Miguel Palomar y Vizcarra. Se debe destacar también la actuación de Silvestre Terrazas, editor de *El Correo de Chihuahua*, quien, a nombre de la democracia cristiana, contribuyó en su estado a la formación de un nuevo proyecto nacional. Según Friedrich Katz, fue "el principal precursor intelectual y mentor de la revolución en Chihuahua", y según los documentos de los archivos de los militantes católicos, fue también un decidido reformador inspirado en el catolicismo social.

Los Operarios Guadalupanos también decidieron por su cuenta ponerse en contacto con militantes católicos de América del Sur. En sus circulares publicaron más de cincuenta nombres de católicos de esa región. Destacaron entre todos ellos la adhesión del "erudito sociólogo y galano escritor"

Gustavo Martínez Zuviría, mejor conocido como Hugo Wast, quien se incorporó desde Santa Fe, Argentina, como corresponsal guadalupano. Exepcionalmente, también tuvieron como corresponsal en España a Severino Aznar, militante social de destacada actuación.

Sus actividades fueron variadas y abundantes: periodismo, escuelas, organizaciones obreras, estudios teóricos, cajas de ahorro, moralización social y participación política.

Hay que tener en cuenta también a los autores europeos que los inspiraban y de los que hablaban en sus cartas, discursos y escritos: José Toniolo, Severino Aznar, Max Thurman, Emmanuel von Ketteler, Albert de Mun y otros más.

En general, los Operarios Guadalupanos guardaron cierta unidad en lo que se refirió a sus actividades sociales. Lo que los separó levemente fue la participación política en torno a la candidatura de Francisco I. Madero a la presidencia de la república. Desde finales de 1909 José Refugio Galindo interrogaba a los asociados para que le dieran su opinión acerca si deberían trabajar por conseguir la libertad de sufragio, pues ya para entonces Madero había publicado *La sucesión presidencial*, como se dijo. Los Operarios Guadalupanos se dividieron entre quienes, partidarios del régimen, se consideraron con la obligación moral que prescribía el apoyo a un gobierno constituido, y quienes, antiporfiristas decididos y simpatizantes condicionados ya del reyismo, ya del maderismo, ya del simple cambio político, se inclinaron por Madero y justificaron el derecho de rebelión. El propio doctor Galindo publicó en el diario católico *El Tiempo* a fines de 1910 un manifiesto en contra del maderismo. Pero Silvestre Terrazas, también operario guadalupano, publicó en su periódico *El Correo de Chihuahua* un documento titulado "Manifiesto de Madero al pueblo de los Estados Unidos". Aparte de que tal localización le valió a Terrazas tres meses de cárcel, mostró también las dos actitudes extremas surgidas en el seno de los Operarios: la de los porfiristas y la de los maderistas. Sin embargo, más socorrida pareció ser una tercera posición: la de

los antiporfiristas, que veían con simpatía y con interés partidario la rebelión maderista. En esta tercera posición se encontró, por ejemplo, el licenciado Palomar y Vizcarra, y con él gran parte de los Operarios del occidente del país, región anteriormente reyista y que ahora parecía encontrarse a la expectativa.

En realidad, todo ello era parte del reacomodo que la crisis final del Porfiriato trajo consigo al interior de los grupos católicos. Podemos concluir que, aunque diversificados entre sí, los militantes católicos intentaban ofrecer un proyecto alterno a la crisis por la que México atravesó tras la caída del prolongado régimen. Los menos, ligados al maderismo de modo incondicional —como Terrazas—; otros de forma condicionada y estratégica —como Palomar y Vizcarra, Correa, Salas López, De la Mora, o los Operarios tapatíos—, y unos más, ligados al porfirismo —como Galindo y su grupo del estado de Hidalgo—, todos ellos estaban inspirados en la democracia cristiana. Por si esto fuera poco, otros católicos se mostraban aferrados a las tesis del catolicismo liberal —como el arzobispo Gillow— o eran partidarios de la corriente social —como Sánchez Santos, Traslosheros o el padre Troncoso—. Ciertamente, no fue en el grupo de los Operarios Guadalupanos donde a pesar de la escisión que produjo el maderismo se vio toda esta diversidad —demócratas, sociales, liberales— sino en la formación del Partido Católico, que no surgió sino hasta que el Porfiriato mostró la irreversibilidad de su agotamiento, como lo veremos más adelante.

CONGRESOS AGRÍCOLAS Y SEMANAS SOCIALES

Antes de ello es necesario hablar también de los Congresos Agrícolas. El primero de ellos se efectuó en Tulancingo en septiembre de 1904 y fue convocado por el recién nombrado obispo de la ciudad José Mora del Río. No tuvo, como los

Congresos Católicos, carácter nacional, sino que se circunscribió a la diócesis de ese nombre y a su región. Trinidad Sánchez Santos con su característica fogosidad elogió al obispo Mora del Río el día de clausura diciendo: "la historia dirá que fue un obispo quien, penetrado de ardores apostólico y patrióticos, os llamó a tiempo para *conjurar* la borrasca, os llamó a tiempo para promover una grande obra de *justicia y de salvación*". El mismo Sánchez Santos afirmó en los campesinos mexicanos, o sea, en tres cuartas partes de la población, se concentraban la miseria moral, la miseria económica y la miseria fisiológica.

Con estas palabras, Sánchez Santos intentaba expresar la contradicción entre la tradicional estructura agraria mexicana y el capitalismo implantado con base en las estrategias de la industrialización insipiente. Para los católicos esto implicaba la disminución del salario, que fue uno de los temas de los Congresos Agrícolas de 1904 y 1905 de Tulancingo y de 1906 en Zamora.

Por su parte, el doctor José Refugio Galindo, militante social, presidente de los Congresos Agrícolas y él mismo propietario de una hacienda —aunque no gran hacendado—, señaló: "no culpemos al peón, él va por el camino que se le indica; culpémonos a nosotros mismos porque no ponemos los medios de modificarlo. La dirección está en el propietario, éste es pues el único responsable". Si el punto de partida de Galindo no estaba exento de paternalismo, tampoco lo estaba de agresividad. Esto lo explican, sin duda, el contexto teórico y la condición social, profesional y generacional de los militantes: abogados, médicos, ingenieros, sacerdotes y medianos y pequeños y propietarios inspirados en la corriente del catolicismo social de la *Rerum Navarum*, lo cual nos introduce de lleno en la composición interna de los Congresos Agrícolas, que, como apuntó Moisés González Navarro, reunieron a hacendados y a clérigos y laicos de "audaces concepciones para su tiempo".

Aunque se conoce con menor exactitud la integración del primero y del tercero de los Congresos Agrícolas, no parece ser muy diferente de la del segundo, de 1905. A este congreso se añadieron los delegados de la Sociedad Agrícola Mexicana con los clérigos y los militantes católicos. Tanto al segundo como al tercero de los congresos se les sumaron propietarios de diversos estados de la república. En el segundo se contabilizaron sesenta y ocho asistentes y en el de Zamora, noventa y cuatro.

Los Congresos Agrícolas agruparon en cinco mesas de estudio los problemas del campo mexicano: la embriaguez, la existencia de la "verdadera" familia campesina, la protección a la niñez entre los agricultores pobres, el remedio de la miseria de los jornaleros y el estudio de asuntos económicos y técnicos. Se sugirieron algunos ejercicios de "sport", la exhibición de "vistas producidas por linternas mágicas", audiciones fonográficas y la integración de coros y bandas de música donde los peones aprendieran "cantos morales o patrióticos". Desde luego, se incluían otras medidas como la predicación, la moralización, la enseñanza y la restricción en el horario de venta de bebidas embriagantes. Por supuesto, además, se incluían medios represivos: se habló de castigar al peón con medio día de jornal si se ausentaba del trabajo, particularmente si lo hacía en el ya entonces llamado "san lunes". Se trataba también de proteger a la familia campesina como a los niños que en ella nacían. Para ello había que evitar el amasiato y, a toda costa, la mortalidad infantil, y se hablaba de una relación directa entre ésta y concubinato. Todo ello era atribuible a la "civilización criminal" que en nombre del progreso había hecho caer una maldición sobre los campesinos mexicanos. A los congresistas les preocupaban también los problemas de salubridad, alimentación y trabajo infantil.

De todas estas recomendaciones la considerada más urgente fue la relativa al problema del salario. Fredrich Katz ha mostrado que en las haciendas del centro del país abundaba

la mano de obra y que el abaratamiento de ésta y el bajo poder adquisitivo del salario eran causa de la miseria campesina. El primer Congreso Agrícola intentó remediar esta situación recomendando el alza del jornal de veintitrés centavos, que proponían los hacendados, a treinta y siete centavos, que propusieron los militantes católicos. Ahora bien, si la propuesta de los militantes les parecía excesiva a los hacendados, aquéllos la consideraron aún insuficiente. Esta discrepancia y otras ocasionaron que el tercer Congreso Agrícola ya no se celebrara en Tulancingo, sino en Zamora.

De nueva cuenta el desacuerdo entre los hacendados y los militantes católicos hizo que no se celebraran más los Congresos Agrícolas, y estos últimos optaron por efectuar Semanas Sociales, la primera de las cuales se llevó a cabo en León, Guanajuato, donde, por cierto, ya era obispo José Mora del Río, quien inauguró esta Semana Social el 21 de octubre de 1908, adjetivada además como agrícola. El programa de la Semana Social se preparó anticipadamente, y establecía los siguientes temas: "Lo que es la acción católica social" (Rafael Linares); "Formas aplicadas de la acción social y sus beneficios a obreros y a agricultores" (Teódulo Torres); "El sacerdote católico y el proletariado" (Martiniano Contreras); "Las cajas Raiffeisen" (Miguel Palomar y Vizcarra); "Los forrajes" (Francisco Ortiz); "La acción católica más adaptada al labriego mexicano" (Ángel Martínez), y "La flora regional en la república mexicana" (Fernando Altamirano).A estas conferencias se añadieron algunos trabajos expuestos por sus autores: José García Muñoz ("El cultivo del yute, la babosilla y el maíz"); Homobono González ("Sericicultura"); el padre Severo Díaz ("Los problemas meteorológicos y la predicción de los temporales"); el padre Elizondo ("Necesidad de promover agrupaciones laborales en el campo"); Manuel de la Peña ("Necesidad de que en las escuelas se enseñara la ciencia agrícola"). Casi medio centenar de católicos militantes se reunieron en Léon en 1908. Desde luego, *El Heraldo agrícola* los

atacó diciendo que querían destacar "una ciencia agrícola católica".

Según Katz, la creciente oposición al régimen porfiriano que surgió a todo lo largo del espectro social después de iniciado el siglo XX engendró, por primera vez, movimientos de oposición nacional —porque los regionales ya se habían manifestado— después del restablecimiento del régimen de Porfirio Díaz. Hacia 1909 se intensificaron varias tendencias que, como hemos visto, se habían agrupado en torno a nuevos ideales políticos, a urgentes problemas nacionales o a proyectos reformadores. A ello contribuyó sin duda la famosa entrevista Díaz-Creelman de 1908. Así nacieron clubes, partidos y agrupaciones de diversas tendencias que se decían portadores de una nueva vida para la nación. Ya hemos hablado de todos ellos y en esos grupos se colocaron los católicos en las tres corrientes de las que también hemos hablado: la social, la demócrata y la liberal. Ciertamente, prevalecía la primera, pero las tres estaban de acuerdo en que el punto de partida de cualquier programa católico era "los de abajo". De hecho, sobre todo para los sociales y los demócratas, eran los obreros, trabajadores, campesinos, jóvenes y grupos medios los que tenían un papel destacado en la acción social católica.

EL PROYECTO CATÓLICO AUTÓNOMO

Varios elementos hicieron surgir un proyecto católico autónomo en 1909. En primer lugar, la crítica situación nacional que de tiempo atrás temían los católicos: la irrupción de la "pavorosa cuestión social". Para ellos, como para otros miembros de la sociedad, eran muchos los signos visibles de esta crisis: huelgas, alza de las tasas de interés, rebajas en los salarios, disminución de su poder adquisitivo, aumento en

los precios de los alimentos, reducción y restricción de créditos y continuismo político.

Y aunque algunos porfiristas, extranjeros o liberales, veían imposible una crisis en el régimen, para otros mexicanos ésta era inminente, como lo expresaron con frases pesimistas; hablaron así de que el edificio social se estaba resquebrajando y de que había tremendas ráfagas de vendaval y nubes sombrías que oscurecían el horizonte. Lo expresó Miguel Palomar y Vizcarra en septiembre de 1910 al decir que era tiempo de "iniciar con fruto las reivindicaciones sociales católicas. Si es visto por nosotros con indiferencia el pavoroso problema social, si nos empeñamos en permanecer encerrados en el templo y en la sacristía o entregados a ciertas obras de beneficencia".

Para ello los católicos pusieron su pensamiento por escrito en dos textos. El primero lo escribió el doctor José Refugio Galindo y el segundo, más interesante aún, lo escribió a partir de la Semana Social de 1908 el licenciado Carlos Salas López en un prontuario que llamó "Gran lista de necesidades sociales". Cinco eran los tópicos en los que Salas López resumía las necesidades sociales: 1) derecho público, en las que incluía representación en el ayuntamiento y en el Congreso, libertad y extensión del sufragio, protección de los derechos del hombre, garantías de la imprenta, responsabilidad efectiva de los funcionarios, disminución de sueldos y gastos inútiles, independencia de los poderes, jornada máxima de trabajo, salario mínimo, descanso dominical, seguro obrero, reconocimiento jurídico de los gremios, leyes agrarias y unidad, libertad e independencia del Estado conjuntamente con unidad, libertad e independencia de la Iglesia; 2) economía social, cajas de ahorro, sindicatos y banco agrícola; 3) instrucción, educación religiosa y civil popular, medicina infantil, rehabilitación de Iturbide, mejoramiento de los indígenas, instrucción mercantil e industrial y extensión y cultivo del idioma español; 4) moralización y combate a los males de la pornografía, el alcoholismo, las fiestas corruptoras, blasfe-

mias, y propuesta de los remedios mediante la fundación de la Liga de Madres Católicas, la restauración de costumbres cristianas, las buenas lecturas, las conferencias de San Vicente y los asilos, cárceles y hospitales; 5) prensa, propaganda de principios sociales y, nuevamente, iturbidismo.

Como puede verse, algunos de sus temas coincidían con los programas liberales y otros los proponían, aunque de manera diversa. Desde luego, este reformismo de los católicos hizo decir a Porfirio Díaz aquella famosa frase de "no me alboroten la caballada". Enrique M. Zepeda —quien fuera director de *La Nación* (periódico del Partido Católico), antihuertista decidido y más tarde militante zapatista— recordaba que Díaz le había dicho a Fernández Somellera: "mire, Gabriel, ya sabe usted cuánto los estimo y cuánto les agradezco sus atenciones; pero si usted me sigue moviendo la caballada, yo lo regreso a Europa, aunque sea de ministro plenipotenciario".

De esta manera, los militantes católicos se fueron radicalizando más frente a la crisis que terminó con la caída del régimen. Para este momento hubo una serie de instituciones con las que les fue posible actuar y a través de las cuales ofrecieron su proyecto de reforma social, económica y política.

CONGRESO DE PERIODISTAS Y ESCRITORES CATÓLICOS

Se ha hablado ya de Congresos Católicos, de Congresos Agrícolas, de los Operarios Guadalupanos y de Semanas Sociales. Es necesario exponer ahora la organización del primer Congreso de Periodistas y Escritores Católicos, que se efectuó en la villa de Guadalupe del 12 al 16 de diciembre de 1909. Como ya era costumbre, el discurso inaugural estuvo a cargo del periodista más representativo en ese momento: Trinidad Sánchez Santos, director de *El País*, quien obviamente

disertó acerca de "la prensa católica mexicana en la lucha presente". Más de una docena de periódicos católicos se hicieron presentes en esta reunión e identificaron como su enemigo a un periódico afín con el régimen porfirista: *El Imparcial*. Años más tarde, Nemesio García Naranjo, corralista decidido, huertista por convicción y testigo del momento, escribió en sus *Memorias*, "nadie como don Trinidad agitó el ambiente, despertó las conciencias, enardeció los ánimos durante los primeros meses de 1911, hasta conseguir que la opinión pública se pronunciara unánime contra el héroe del 2 de abril" [Porfirio Díaz]. Su campaña había sido tan eficaz que el propio don Francisco I. Madero, a unos cuantos días de su arribo a la capital, le hizo una visita de gratitud y reconocimiento al director de *El País*. Ni qué decir de la polémica que se suscitó entre *El País* y *El Imparcial* por haber apoyado el primero a Madero, aunque después Sánchez Santos lo atacó y en especial a su hermano Gustavo, por la falta de conducción de la política nacional.

Dentro de la Iglesia, dos elementos fueron fundamentales para la movilización de los católicos: las prescripciones ideológicas emanadas de los documentos pontificios —particularmente de la ya citada *Rerum Novarum*— y la experiencia de sus correligionarios en otros países, donde se habían organizado diversas agrupaciones. Como ellos mismos decían, intentaron reformar la legalidad mediante la legalidad. Fue el desgaste del Porfiriato y el ascenso del maderismo el caldo de cultivo donde floreció la reactivación de los católicos, que actuaron y ejercieron una fuerza política y social real, no sólo porque eran católicos, sino también porque eran mexicanos condicionados por las mismas circunstancias nacionales. A esto contribuyó la llegada de nuevos obispos formados por los jesuitas en el ya citado Colegio Piolatinoamericano. Eran casi todos más bien jóvenes con nuevas ideas eclesiológicas y una teología renovada. Entre ellos se distinguieron los obispos de la diócesis de Zamora. Con desprecio, los clérigos formados antes de la renovación teológica motivada por las

orientaciones del papa León XIII llamaron a estos obispos "los pasados por agua", no sólo por haber atravesado el Atlántico y haberse formado en Roma, sino que además, como lo asegura Eduardo J. Correa, ocultaban la malicia de la frase al referirse a la tibieza de sus opciones.

TRABAJADORES, DAMAS Y JUVENTUDES CATÓLICAS

Para entonces habían logrado expandir por diversas regiones de México una serie de agrupaciones y de instituciones entre las que sobresalían las organizaciones laborales agrupadas en la Unión Católica Obrera (1908), que luego se transformó en una confederación nacional; en algunos lugares del occidente y del centro del país se instauraron también cooperativas de préstamos y ahorros mediante el sistema Raiffeisen; por su parte, los jesuitas organizaron a las mujeres y a los jóvenes en la Unión de Damas Católicas (1912) y en la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (1913).

DEL TRIUNFO DE LA REVOLUCIÓN A LA GUERRA CRISTERA (1911-1929)

EL PARTIDO CATÓLICO NACIONAL

Unos días antes de la renuncia del presidente Díaz surgió el Partido Católico Nacional (PCN, 1911), que fue sin duda la institución más novedosa y beligerante. Como afirma Gabriel Zaid, "el PCN fue motivo de un gran susto político" entre los liberales, porfiristas y anarcosindicalistas, pues muchos de ellos pensaban que la opción política católica había desaparecido para siempre de México después de la Constitución de 1857. De modo contrario, la formación del PCN fue bien aceptada por Francisco I. Madero, quien, recién creado el partido, les envió un telegrama a sus directivos donde afirmó que esa creación había sido uno de los primeros efectos por los que él luchaba. El PCN tuvo un rápido y consistente desarrollo, pues se basó en las agrupaciones católicas de todo género, desde las más piadosas hasta las más politizadas, pasando por las de los obreros católicos y los jóvenes. Además, tomó como ejemplo a los diversos partidos europeos que ya se habían organizado y hecho exitosas incursiones en la política de sus respectivos países, particularmente, el Partido Católico Belga y el Zentrum alemán. En las elecciones maderistas obtuvieron cuatro gubernaturas y numerosos escaños en el congreso federal y en los congresos locales. El estado más activo para el PCN fue el de Jalisco a cuyo candidato apoyaron resultando ganador, José López Portillo y Rojas. En el congreso de Jalisco, integrado básicamente por diputados católicos, propusieron varias leyes inspiradas en la resolución de la llamada cuestión social. Sin duda fue Agustín Yáñez quien

retrató de modo poético la vida de aquel Jalisco católico en su novela *Al filo del agua*. En ella expone el catolicismo tradicional de sus habitantes y el catolicismo renovado de los seguidores de las orientaciones de León XIII. Es más, el propio Yáñez aseguró que su novela bien podría haber llevado el título de *En un lugar del Arzobispado*, ya que destacaba justamente las conductas católicas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Todo el relativo éxito de las organizaciones católicas y especialmente del PCN llevaron a los carrancistas a contribuir significativamente en lo que también Zaid ha llamado una "leyenda negra" y que repercutió jurídicamente en la Constitución Política Mexicana de 1917, con base en la idea cuestionable de la participación indiscriminada de la Iglesia y los católicos con el huertismo. Sin embargo, el PCN se enemistó radicalmente con Huerta, pues no fue parte de su propuesta para presidente de la república en octubre de 1914, cuando Huerta se propuso como candidato haciendo a un lado a Federico Gamboa y Eugenio Rascón, que eran los del PCN. Así, Huerta perdió a unos aliados que creía sus partidarios y provocó el distanciamiento de los constitucionalistas y el PCN, pues éste participaba en unas elecciones consideradas por ellos espurias. Uno de los carrancistas con más influencia en el anticlericalismo fue Luis Cabrera, quien escribió en 1915 un texto titulado *La cuestión religiosa en México*.

Ese mismo año Eduardo J. Correa, militante decidido del catolicismo social y democrático, escribió también un texto inédito que llamó "Los católicos culpables". Las cuestiones fueron diferentes para el anticlerical, como Cabrera, y el católico militante, como Correa, pues mientras para el primero los clérigos aparecen como propagandistas del PCN, para el segundo fue con quienes menos contó su organización; mientras para Cabrera el PCN estuvo constituido por grandes terratenientes, para Correa los ricos católicos fueron unos advenedizos y su peor lastre; mientras para el anticlerical el PCN nació bajo el patrocinio del clero, para el católico militante

nació a pesar del clero; mientras para uno el candidato idóneo del PCN era Francisco León de la Barra, según el otro las propuestas maderistas respondían de suyo a los ideales católicos; si para Cabrera los líderes principales del PCN tuvieron puestos de importancia en el régimen huertista, para Correa quienes colaboraron con Huerta traicionaron los ideales y las consignas del PCN. Siguiendo esta argumentación, Eduardo J. Correa habló de la actitud de los obispos ante el Partido Católico Nacional, y los dividió más o menos en tres segmentos: los que lo veían mal; los que lo aceptaban con reticencias o indiferencia, y los que lo veían con simpatía. Entre los primeros se encontraban Vicente Castellanos, de Campeche; Amador Velazco, de Colima; Jesús María Echevarría, de Saltillo, y José de Jesús Ortiz, de Guadalajara. Entre los segundos estaban José Portugal, de Aguascalientes; Nicolás Pérez Gavilán, de Chihuahua, y Francisco Plancarte, de Nuevo León. Lo veían con simpatía Francisco Orozco y Jiménez, de Chiapas (y luego de Guadalajara); Emeterio Valverde Téllez, de León; Juan Herrera y Piña, de Tulancingo; Leopoldo Ruiz y Flores, de Michoacán; Othón Núñez Zárate, de Zamora; Manuel Fulchieri, de Morelos, y Eulogio Gillow, de Oaxaca.

LA DIETA DE ZAMORA

Otra reunión de gran importancia, porque se celebró en medio de la euforia maderista donde parecía que las cuestiones sociales y políticas se reacomodaban, fue la segunda gran dieta de obreros católicos realizada en Zamora a fines de enero de 1913. Lo más destacable y contradictorio se encuentra en la conferencia del jesuita Alfredo Méndez Medina, que se tituló "La cuestión social en México: orientaciones". Ésta adaptó el pensamiento y las opciones sociales a la realidad mexicana en un momento de grandes expectativas que se habían originado por la caída del Porfiriato y el ascenso del ma-

derismo. Pero el discurso resultó muy contradictorio para alguno de los siete obispos asistentes y para los dirigentes de la Confederación Nacional de Círculos Católicos, quienes se dirigieron al obispo de Zamora, José Othón Núñez Zárate, aduciendo que las orientaciones de Méndez Medina sobre el sindicalismo contenían muchas ideas erróneas y no eran propias del catolicismo social; incluso el obispo Núñez Zárate le escribió al superior de los jesuitas en México, padre Marcelo Renaud, para expresarle la contradicción en la que, suponía, había caído Méndez Medina. A finales de 1913 este último defendió su postura en una carta al padre Renaud donde expuso las razones por las que había dicho esas ideas.

Las poblaciones donde se celebraron estas diversas reuniones sugieren la existencia de un eje geopolítico católico que abarcó las regiones centrales, occidentales y del sur del país; hacia el norte, en el estado de Chihuahua florecieron en mayor medida las agrupaciones católicas, en parte por las actividades del periodista Silvestre Terrazas, que además de operario guadalupano, más tarde asesoró en cuestiones sociales y de propiedad a Francisco Villa. Asimismo, las distintas reuniones que tuvieron los católicos contribuyeron no sólo a agruparlos, sino también a diferenciarlos. En efecto, igual que en otros grupos políticos o politizados, las opciones de los católicos tuvieron una gran diversidad, de modo que convivieron y se enfrentaron con las diversas corrientes que se disputaban la primacía dentro del catolicismo. Así, del tradicionalismo católico que apoyaba a las monarquías, se pasó al catolicismo liberal, al catolicismo social y aun a la democracia cristiana.

Regresando al año anterior, en 1912, al iniciarse los trabajos de la XXVI Legislatura, Ramón Prida, presidente de la comisión instaladora, llamó a la tribuna a los representantes de las "las cuatro ideas políticas" representadas en la nueva Cámara. Una de ellas era la del PCN. Entre las organizaciones católicas surgió una corriente que, como en Europa, estuvo dispuesta a aceptar el republicanismo, la legitimidad del sufra-

gio popular y la relativa separación de la Iglesia y el Estado. El maderismo, a pesar de su corta duración, aceptó las propuestas de estas corrientes católicas. Sin embargo, los católicos demócratas y promaderistas hubieron de enfrentarse con sus propios correligionarios tradicionalistas o monarquistas, y desde luego con sus adversarios políticos.

XXVI LEGISLATURA Y ASESINATO DE MADERO

Luego del asesinato del presidente Francisco I. Madero en febrero de 1913, el PCN y todas las organizaciones católicas se encontraron en un verdadero predicamento. El apoyo directo o indirecto a Victoriano Huerta de ciertos sectores católicos fue el inicio de una cortina de humo y de una verdadera leyenda negra, de la que ya se habló. La cortina ha sido tan densa que hasta la fecha no se ha disipado del todo. Y esto a pesar de que hubo sectores francamente antihuertistas dentro de la Iglesia y del PCN. Pero el problema principal de este partido fue, como ya se anotó anteriormente, que no postuló a Huerta como su candidato en las elecciones de octubre de 1913, sino a Federico Gamboa como presidente y a Emilio Rascón como vicepresidente. Éste fue el golpe final: enemistado Huerta con el PCN por haberle negado su apoyo, y acusado éste por los constitucionalistas de legitimar al régimen espurio por participar en las elecciones, quedó aislado y anatematizado. Tiempo después, José Vasconcelos se referiría al cable papal en que se felicitaba a Huerta "por haber reestablecido la paz" y se le enviaban bendiciones.

El mismo Vasconcelos señaló "este hecho inaudito sin ánimo de agravar los cargos que pesan sobre la Iglesia mexicana y sólo para que se vea uno de los pretextos, no la justificación, de las persecuciones religiosas que se han consumado con posteridad. Por lo pronto, quienes por convicción nos in-

clinábamos a un acercamiento del Estado mexicano con la Iglesia experimentamos ira y desconsuelo".

En efecto, la expectativa general que se tenía, tanto dentro de la Iglesia como fuera, era que los católicos no retomarían el camino de la política, sino el de la piedad y las tradicionales actividades caritativas. Éste fue el motivo por el cual un considerable número de obispos mexicanos no estuvieron de acuerdo con el Partido Católico Nacional ni con las actividades del catolicismo social y de la primera democracia cristiana. Es por ello también que fallaron los pronósticos de Ignacio Manuel Altamirano y del propio Justo Sierra, que habían pensado que ni el guadalupanismo sería utilizado políticamente ni el catolicismo volvería a inspirar movimiento político alguno. Por otra parte, la reconstitución de la Iglesia y la movilización y participación de los católicos fueron tan notorias que, por ejemplo, François-X. Guerra habló por ello del "gran auge" conocido por la Iglesia en esos años y lo comparó al periodo de evangelización del siglo XVI. Por su parte el padre Mariano Cuevas comparaba los primeros años del siglo XX para la Iglesia con los "del frenesí masónico de Juárez y con la [época] de los desengaños de Díaz", y afirmaba que había crecido en "proporción geométrica".

Sin duda, todo este desarrollo se consolidó desde los últimos años del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. A ello contribuyeron múltiples factores externos e internos y no sólo la invocada política de conciliación de Díaz o de Madero: en efecto, fueron los documentos reformistas de León XIII; la experiencia social y política de los católicos de otros países; el Concilio Plenario Latinoamericano; la llegada o fundación de nuevas congregaciones religiosas; la formación de jóvenes católicos en las escuelas de los religiosos y en las congregaciones marianas de los jesuitas, y, aunadas a todo esto, la crisis política junto con el desgaste final del Porfiriato y la opción democrática ofrecida por el maderismo y otros movimientos políticos derivados del anarcosindicalismo, el liberalismo crítico y el catolicismo social.

Entre 1911 y 1915 la Iglesia y los católicos tuvieron un contradictorio proceso de consolidación con el triunfo de la revolución maderista y el cual terminó en una gran crisis frente a la derrota del huertismo. En parte ésta se suscitó con la caída de Madero en febrero de 1913. El inicial apoyo de los católicos a Huerta se integró a lo que hemos venido llamando con Gabriel Zaid "la leyenda negra", si bien paulatinamente los católicos se dieron cuenta de la falsedad de las opciones huertistas y de cómo trató de utilizar a la Iglesia y a los movimientos católicos como un baluarte para sí mismo. Sabemos que varios católicos pagaron con cárcel en San Juan de Ulúa su oposición a Huerta, como Gabriel Fernández Somellera, presidente del PCN, y Eduardo J. Correa, director de *La Nación*, periódico oficial del mismo partido. Por otra parte, una de las cuestiones que se suscitaron con la caída de Madero y la derrota final de Huerta fue el surgimiento del anticlericalismo en algunos grupos revolucionarios.

Si los zapatistas le manifestaron respeto y deferencia al obispo de Cuernavaca Manuel Fulchieri e incluso portaban el estandarte de la Virgen de Guadalupe en sus formaciones militares o imágenes religiosas en su atuendo, no así los villistas o los carrancistas. Aunque los primeros fueron más moderados, de todas formas tuvieron acciones y determinaciones anticlericales; en los segundos hubo más determinación: expulsaron a los obispos que se refugiaron particularmente en California y Texas (Laredo, San Antonio y El Paso); cerraron seminarios, y expatriaron a los religiosos y sacerdotes, particularmente a los extranjeros.

Todo esto se explica nuevamente por lo que ya hemos citado como "leyenda negra", creada por los carrancistas, particularmente, por Luis Cabrera, y cuyos principales componentes fueron el apoyo real o supuesto a Huerta, la exitosa movilización de los católicos que culminó con el PCN y el antimaderismo de algunos connotados católicos como Trinidad Sánchez Santos —quien en un principio fue su partidario y luego, desilusionado, lo atacó tanto a él como a su hermano

Gustavo en *El País*, el más famoso periódico católico, que el propio Sánchez Santos dirigía—. Pero también por la influencia social y política de algunos obispos, como Francisco Orozco y Jiménez, que cuando fue obispo Chiapas (1902-1911) apoyó una rebelión indígena comandada por Jacinto Pérez, alias El Pajarito. Por este apoyo Orozco y Jiménez recibió de sus adversarios el sobrenombre de El Chamula; sin embargo, al año siguiente las autoridades eclesiásticas lo reconocieron al nombrarlo arzobispo de Guadalajara, sin duda, la diócesis considerada más católica y activa de México.

LA CONSTITUCIÓN DE 1917

La leyenda negra y el susto político de los primeros tres lustros del siglo, muy cercanos aún en el tiempo, actuaron sobre los constituyentes más radicales de 1917. Para iniciar es necesario tener en cuenta el decreto de Venustiano Carranza del 14 de septiembre de 1916, cuando convocó a un Congreso constituyente que reformara la Constitución de 1857. En este decreto se afirmaba que no podían ser electos "los que hubieran ayudado con las armas o sirviendo empleos públicos a los gobiernos o facciones hostiles a la causa constitucionalista". Por lo tanto, estaban excluidos los villistas, los zapatistas, los huertistas, los anarcosindicalistas y, muy particularmente, los católicos, que los habían sorprendido por su movilización y participación en la vida nacional desde finales del siglo XIX. Por si esto fuera poco, entre los grupos de constituyentes en que se situaban los renovadores y los moderados también hubo un grupo particularmente anticlerical al cual se denominó de jacobinos. Estos últimos promovieron artículos que atacaron directamente a la Iglesia y a los católicos, como el 3º, que prescribió que la educación ya no sólo sería libre, sino además laica; el 5º, que prohibía los votos religiosos; el 24, que regulaba las propiedades eclesiásticas, y el 130,

que les negaba la personalidad jurídica a las iglesias y prohibía el periodismo confesional y las alusiones de las agrupaciones políticas a alguna religión.

Tal como lo dio a entender Francisco J. Múgica en el Congreso constituyente, tres serían los terrenos donde habría de combatirse al clero, al que consideraba "el más funesto y el más perverso enemigo de la patria": el educativo, el político y el social. Sólo quedaba exento uno particularmente preferido por los católicos: el laboral. Y de él se había ocupado el Congreso constituyente al promulgar el artículo 123. Éste fue el único campo en que no se sintieron agraviados los católicos; antes, al contrario, reclamaron la paternidad de ese artículo al considerarlo inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* y en todas las propuestas que habían hecho en los años anteriores a través de sus diversas reuniones, opciones y organizaciones sociales y laborales.

Sin embargo, aun con una legislación en contra, el primer decenio posterior a la Constitución de 1917 los católicos mexicanos pudieron rehacer sus antiguas actividades. Entre éstas sobresalieron la Confederación Nacional Católica del Trabajo, la Liga Católica Campesina, la Unión Nacional de Padres de Familia y los Caballeros de Colón. También se reactivaron dos agrupaciones antiguas: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Unión de Damas Católicas. Incluso hubo un intento de retomar las vías de la opción política al constituirse la Liga Social Popular y luego el Partido Nacional Republicano. Estas dos agrupaciones reunieron a algunos de los antiguos integrantes del Partido Católico Nacional y volvieron a tomar el lema de este último, pero suprimiendo el primero de sus términos —"Dios"— y quedándose sólo con "Patria y Libertad". También repitieron algunas de las reuniones de los años anteriores al celebrar la Semana Social de Puebla (1919), el Curso Social Agrícola Zapopano (1921), el Congreso Nacional Obrero en Guadalajara (1922) y, en la capital de la república, el Congreso Eucarístico Nacional (1924).

Ya para entonces habían regresado a México todos los obispos que se habían ausentado o habían sido expulsados durante los años de la Revolución. Una de las primeras actividades conjuntas de los obispos fue la fundación del Secretariado Social Mexicano en 1922, a fin de que coordinara y organizara a los católicos. Para dirigirlo fue nombrado el jesuita Alfredo Méndez Medina, quien contaba con una gran experiencia en cuestiones sociales y había expuesto en la Dieta de Zamora de 1913, como ya se adelantó, un plan coherente de organización católica. Casi diez años después sus propuestas eran aún más pertinentes, pues la movilización popular que propició la Revolución era una ocasión oportuna para los católicos.

Se puede decir entonces que durante los dos primeros periodos presidenciales posteriores a la Constitución de 1917, y a pesar de los inevitables conflictos, las actividades de los católicos se respetaron o, si se quiere, toleraron, tanto de parte de Venustiano Carraza como de la de Álvaro Obregón. Desde luego, durante los años de 1917 a 1924 hubo variados enfrentamientos entre los católicos y los partidarios del gobierno y la Revolución, como el bombardeo al cerro del Cubilete, la represión de una manifestación en Morelia, el atentado contra la imagen de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, la expulsión del delegado apostólico monseñor Ernesto Filippi y las frecuentes provocaciones de la gobiernista Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). Además de todo ello, agraviaron a los católicos las conductas anticlericales de algunos gobernadores como Guadalupe Zuno en Jalisco, Francisco J. Múgica en Michoacán y, sobre todo, Tomás Garrido Canabal en Tabasco.

LA CRISTIADA

En este ambiente llegó de manera contradictoria Plutarco

Elías Calles a la presidencia de la república (1924-1928). Apoyado por un anticlericalismo en ascenso, impuso un modelo, al mismo tiempo, de autoritarismo en ascenso. Sin embargo, se encontró con la resistencia de fuerzas externas e internas que le impidieron llevar a cabo sus proyectos. La crisis en las relaciones con Estados Unidos a causa del petróleo; la lucha consiguiente con el capital extranjero que se prolongaría varios años, y la recién habida rebelión de Adolfo de la Huerta, por la que llegó a la presidencia Calles. A todo esto se añadía el irresoluto problema con la Iglesia.

El presidente Calles pretendió fortalecer al Estado por medio de la oposición de los católicos y la coincidencia con los obreros. Intentó fundar una Iglesia católica mexicana, independiente de la Santa Sede, y estableció la Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM). Al frente de la primera se encontraba José Joaquín Pérez (conocido como el Patriarca Pérez), y de la segunda, Luis Napoleón Morones.

Todo ello vino a precipitar la mano dura con el clero por una entrevista hecha al arzobispo José Mora del Río que ya había sido publicada por *El Universal* y vuelta a publicar el 4 de febrero de 1926, y la cual algunos medios de prensa replicaron. En dicha entrevista se declaraba la Iglesia como la mayor enemiga del Estado. De ello nació la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa, pero también la llamada Ley Calles, que regulaba el artículo 130 de la Constitución. Desde principios de 1926 se conoció que la Ley Calles inauguraría un nuevo *modus vivendi*, y para julio se planeaba que se cerraran todas las Iglesias en protesta contra dicha ley. Se inició también por parte de los católicos un boicot a diversas actividades económicas y comerciales para poner en entredicho la Ley Calles.

Dos acontecimientos añadieron más leña al fuego: la expulsión del delegado apostólico monseñor Jorge José Caruana en mayo de 1926, y la firma oficial, el 14 de junio del mismo año, de la ley reglamentaria del artículo 130 para entrar en vigor el 31 de julio. Ésta facultaba al gobierno para cerrar

templos, escuelas católicas y conventos, así como para expulsar sacerdotes extranjeros y reducir su número en el territorio nacional; les ordenaba estar registrados en los diferentes tipos de gobierno (municipal, estatal y federal) donde oficiarían el culto religioso, y reformaba el código penal para establecer condenas por el incumplimiento, entre otras disposiciones.

Esta ley causó que gobernadores como Tomás Garrido Canabal, de Tabasco, impusieran la ley desde su fanatismo anticlerical. Graham Greene, en *El poder y la gloria*, describe a un gobernador que dispuso que los sacerdotes estaban obligados a casarse; saqueó y clausuró las Iglesias; hizo quemar las imágenes de los santos; mandó quitar las cruces de las tumbas en los cementerios, de donde hizo desaparecer imágenes y mausoleos para cambiarlos por columnas truncas de igual tamaño donde sólo se incluyeran como epitafio un número, un nombre y una fecha; sustituyó las fiestas religiosas por ferias agrícolas y ganaderas; ordenó cambiar los nombres de las poblaciones para que éstas no los tomaran de santos, sino de héroes, sabios, maestros y artistas; y prohibió la palabra "adiós" para los saludos mandando en cambio usar "salud".

El 21 de agosto los obispos Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores se entrevistaron con Calles en busca de que el presidente diera marcha atrás a la ley en cuestión; sin embargo, la respuesta fue contundente: "ustedes tienen dos caminos: las Cámaras o las armas".

En Jalisco y en otros lugares del país empezaron a armarse los campesinos, lo cual inquietó a los mandatarios locales, pero no a los federales. Así, por ejemplo, el gobernador de Jalisco Silvano Barba González en visita al presidente Calles le expresó su preocupación ante la dirección que estaba tomando el conflicto religioso por la inminente toma de armas de los católicos, lo cual fue desestimado por este último. El propio Barba González en sus *Memorias* relata la anécdota donde el general Joaquín Amaro, encargado del ejército fede-

ral, aseguró que "aplastaría" la rebelión cristera en tres semanas; la demora fue de tres años, y no para aplastarlos, sino para negociar los arreglos.

Como escribe Jean Meyer, especialista de la Cristiada, Calles

> no toma en cuenta las responsabilidades de los provocadores de su bando, quienes, con toda inconsistencia precipitaron una crisis que se hubiera podido evitar. Enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia, nada más normal. No hubiera sido ni la primera, ni la última vez. Pero no tenía por qué desembocar en esa tremenda guerra civil que fue la Cristiada. El presidente Calles acosado por mil enemigos, reaccionó en forma desmedida, perdió los estribos y dejó la rienda suelta a los radicales de su bando, dando una gran oportunidad a los extremistas del bando católico.

En 1927 se inicia la Guerra Cristera en el centro occidente del país, y para el mes de julio había alrededor de veinte mil cristeros levantados en armas; no tenían una sola línea de acción, sino que eran dirigidos por diferentes jefes, por lo cual la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa, al notar que necesitaba un comandante para presidirlos, encontró a un mercenario de Monterrey que se ofreció a asumir la tarea: el general Enrique Gorostieta Velarde. Se dice que se le contrató por tres mil pesos oro mensuales. Para fines de ese año ya había treinta y cinco mil cristeros en armas que empezaban a poner en jaque al ejército federal, pues el gobierno federal no podía pasar por alto varios ataques de importancia, como el descarrilamiento del tren en La Barca, Jalisco. Además, Álvaro Obregón se estaba reeligiendo en la presidencia de la república, y José Vasconcelos estaba muy activo en su propia campaña y había hecho acuerdos con los cristeros. En enero de 1929, ya desaparecido de la escena

Obregón, la mayor ofensiva del ejército federal contra los cristeros fracasó. Según se calcula, ya para ese momento eran alrededor de cuarenta mil los cristeros. Para entonces estaba paulatinamente presente también la crisis económica mundial de 1929, cuya mayor manifestación fue la caída de la bolsa de valores.

La reelección de Álvaro Obregón para un segundo periodo de gobierno que debía haber ido de 1924 a 1928 fue vista por muchos católicos como la permanencia en el poder de Plutarco Elías Calles al frente de un gobierno anticlerical. Si bien ahora se sabe que las intenciones de Obregón no eran ésas, entre los ligueros y cristeros ésta fue la opinión generalizada. Y en pleno conflicto religioso, el 13 de noviembre de 1927 sufrió un atentado el automóvil que llevaba a Obregón, el cual había sido prestado por Humberto Pro Juárez, a su vez hermano de Miguel Agustín Pro Juárez, sacerdote jesuita. De este atentado se acusó a cuatro personas: los hermanos Pro Juárez, Luis Segura Vilchis y el integrante de los obreros católicos Juan Tirado Arias. Se les fusiló el 23 de noviembre de ese mismo año. Hoy se sabe que el así conocido como padre Pro, jesuita, no tuvo relación con el atentado.

Al año siguiente, el 17 de julio de 1928, el general Obregón fue invitado como presidente electo a un banquete en el restaurante La Bombilla que le ofreció la delegación guanajuatense, y al que asistió también José de León Toral, quien al enseñarle una caricatura de su autoría al presidente Obregón, lo asesinó. Ese mismo día, según el historiador Ciro de la Garza, se presentaron en pleno velorio unos "obregonistas rabiosos", quienes acusaron a Calles de que él no era ajeno al drama, como tampoco lo eran Luis N. Morones, secretario del trabajo, y el general Roberto Cruz, jefe de policía del Distrito Federal. Entre estos obregonistas se encontraban los licenciados Emilio Portes Gil, Aarón Sáenz y Arturo Orcí; los ingenieros Marte R. Gómez y Luis L. León, y los generales Fausto Topete y Arturo Ríos Zertuche, quienes luego se trasladaron al Palacio Nacional para intercambiar opiniones so-

bre el asesinato con el general Calles, al cual Portes Gil le dio a entender que desde hacía algunos meses se venía rumorando en todas partes sobre la preparación del asesinato que se había consumado para evitar que el general Obregón llegara a la presidencia.

Frente al vacío de poder que dejaba la muerte de Obregón, varios gobernadores y políticos se reunieron a principios de septiembre de 1928 para discutir quién quedaría como presidente de la república, pero ya para entonces Plutarco Elías Calles llevaba a su gabinete a algunos elementos obregonistas y nombró a Emilio Portes Gil, gobernador de Tamaulipas, secretario de gobernación; lo hacía con el fin, como también lo dice Ciro de la Garza, de "suavizar el problema religioso y acabar con los abusos que cometían todas las policías con los rebeldes religiosos".

Mientras tanto, José Vasconcelos se encontraba inmerso en una feroz campaña política, a sabiendas de que ya había negociado con los cristeros. Por su lado, Pascual Díaz como arzobispo de México ya había iniciado los arreglos con el gobierno federal. Esto ocurría en el contexto de la gran crisis económica de la caída de la bolsa de valores de 1929. En ese ambiente quedaban invalidadas varias de las propuestas de la campaña de Vasconcelos. Por un lado, el acuerdo de Portes Gil con la Iglesia; por otro, el otorgamiento de la autonomía universitaria, y, por otro, la gran crisis económica: las tres cuestiones dejaron sin bandera al vasconcelismo, que se basaba en esas ideas. Fue entonces cuando Vasconcelos, en uno de sus típicos arranques de ira y mal humor, les llamó por su gran parecido físico, tanto a Portes Gil como a Pascual Díaz: "el par de indios viles".

Jean Meyer calcula que para junio de 1929 había cincuenta mil cristeros en armas. Esta situación le preocupaba al embajador de Estados Unidos en México, quien de buena fe buscó arreglar el conflicto religioso. Así, Dwight Morrow se puso de acuerdo con monseñor Ruiz y Flores, y se le nombró delegado apostólico de Roma en México. Morrow aprovechó el

viaje a Estados Unidos de monseñor Ruiz y Flores, quien venía también acompañado de Pascual Díaz. Entre los tres hicieron los arreglos con la ayuda del jesuita Edmundo Walsh. Los así llamados arreglos eran por demás simples: la Ley Calles permanecía como tal, pero se suspendía; además, se prometía la amnistía a los rebeldes y se entregaban de nuevo los templos a la Iglesia, y la Iglesia, por su parte, reanudaba los cultos. Los grandes ausentes en estos arreglos fueron los miembros de la Liga y los propios cristeros, que no tardaron en reclamar sus derechos al darse cuenta de que el gobierno no cumplía con los acuerdos. Los ligueros, muchos de ellos abogados, reclamaron que el pacto no era válido, pues se le negaba la personalidad jurídica a la Iglesia y no se le reconocía ninguna.

Esa fuerza militar de cincuenta mil alzados que se enfrentaban al gobierno en el momento de establecerse los arreglos se disolvió de inmediato. Como afirma Meyer, cuando los recintos religiosos volvieron a abrirse y las campanas convocaron a sus feligreses, los alzados regresaron a su vida de civiles sin que la mayoría se preocupara siquiera por el salvoconducto que los arreglos le garantizaban. Volvieron a sus casas; su causa, la que los había llevado a enfrentarse armados con el gobierno, ya no tenía sentido, pues la adoración a Cristo y a la Virgen María volvía a ser posible en sus templos.

En esta perspectiva general, resulta muy interesante el discurso que veinte años después del conflicto armado Miguel Palomar y Vizcarra, militante de la más temprana hora, le dirigió al padre Alfredo Méndez Medina. Se iniciaba el discurso con la *Rerum Novarum*, con la cual se trazaban planes gloriosos para el país, y terminaba en la cristiada, cuando México proclamó la realeza temporal de Cristo con cédulas tintas en sangre de martirio. Entre los dos extremos, entre el principio y el fin, las continuidades: las iniciativas legislativas, la reforma social, el estudio de los problemas nacionales,

la organización de las instituciones católicas, la solución cristiana a la situación mexicana y “la santa reacción”.

LA IGLESIA CATÓLICA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO (1929-2020)

Roberto Blancarte

INTRODUCCIÓN

¿HISTORIA DE LA IGLESIA O DEL CATOLICISMO?

La historia de la Iglesia católica es, al mismo tiempo, la de sus miembros y la de sus instituciones. Por ello, cuando hablamos de historia de la Iglesia, quizá deberíamos más bien referirnos a la historia de los católicos, tomando en cuenta que, incluso en este caso, se hace abstracción de una enorme pluralidad de posturas, comportamientos y relaciones con su entorno. La frase "cada cabeza es un mundo" puede aplicarse en este caso de manera cabal, porque, en el fondo, cada católico lo es a su manera. Pero también es cierto que hay tendencias colectivas. Las religiones están impregnadas por las culturas en las que se desarrollan, así como éstas son influidas por las doctrinas, las prácticas y las experiencias religiosas. De esa manera, las formas de concebir el catolicismo varían mucho dependiendo del entorno —urbano o rural—, del nivel socioeconómico, de la clase, del nivel y el tipo de educación, de la región donde se vive, etcétera. Por ello, cuando nos ocupemos, como lo haremos en este capítulo, de "la Iglesia en México", del "catolicismo mexicano" o de "los católicos mexicanos", claramente estaremos haciendo una simple abstracción de un conglomerado complejo, plural y diverso. Lo anterior es importante, porque es parte esencial del devenir cambiante del catolicismo mexicano durante buena parte del siglo XX y hasta nuestros días. En la medida en que observemos esta pluralidad, no siempre reconocida, como el telón de fondo de conflictos internos, de disputas doctrinales e ideológicas, de diferencias entre la jerarquía y la feligresía, y de una diversidad de experiencias religiosas, podremos apreciar muchos de los cambios y transformaciones de una Iglesia y

de los miembros que la componen en las décadas más recientes. En relación con ello, viene aparejada la dificultad para distinguir, en un caso como el nuestro, cuál sería la postura de los católicos mexicanos respecto al total de la población, puesto que la gran mayoría de ésta es católica, a pesar de que en el periodo que describiremos —el cual abarca prácticamente un siglo (1929-2020)— la proporción de católicos disminuyó más de 20%. Esta gran mayoría hace casi imposible distinguir a ambos conjuntos de personas. Y si todos los católicos mexicanos componen la Iglesia, entonces debemos hacer conciencia de que prácticamente todo lo acontecido en el país en materia de relaciones Estado-Iglesia, de regulación social de la vida religiosa y de vida interna de la institución es obra principalmente de los católicos mexicanos. Católicos practicantes y no practicantes, católicos liberales e integralistas o integristas, progresistas y conservadores, clericales y anticlericales, ortodoxos y heterodoxos, etcétera. Sin pretender eliminar los aportes de los creyentes en otras religiones y de los no creyentes, nos parece importante tener en cuenta ese dato. Así sea únicamente para entender que la historia de la Iglesia en México es, de hecho, la historia de ese catolicismo plural, dinámico y, por lo mismo, cambiante.

Los cambios no habían sido, sin embargo, únicamente en la institución eclesial católica o en sus relaciones con el Estado mexicano. La sociedad también se había venido transformando, a pasos agigantados, en materia de convicciones religiosas y de secularización de la vida pública. El catolicismo, por lo tanto, no era el mismo que el de cien años atrás; tampoco la sociedad o el Estado. Podría aventurarse la hipótesis general de que, en el último siglo, mientras la Iglesia como institución ha venido recuperando espacios públicos, el catolicismo mexicano se ha vuelto más secularizado, más liberal y más consciente de su pluralidad y relatividad en el espacio religioso del país. Hagamos entonces un breve recuento de ello.

LOS RESABIOS DE LA GUERRA CRISTERA (1929-1950)

ACUERDOS Y DESACUERDOS

La Guerra Cristera terminaría oficialmente con la firma de los acuerdos entre el gobierno mexicano y la jerarquía católica el 21 de junio de 1929. Sin embargo, la disminución paulatina y el fin eventual de la resistencia armada no trajo consigo, por lo menos de manera inmediata, el fin de la disputa Estado-Iglesia católica ni el de la persecución anticlerical. Lo anterior se debe a que, si bien el episcopado católico mexicano generó las condiciones para la rebelión, con el decreto del cierre de templos en realidad nunca dirigió ni controló directamente a los rebeldes armados ni a la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa. En otras palabras, con los "arreglos" de 1929 la jerarquía católica recuperó el control de la interlocución con el Estado. No debe extrañar entonces que muchos cristeros —como bien señala Jean Meyer en su clásico libro sobre estos acontecimientos— consideraran esto como una traición a su lucha. Sin embargo, no todo el catolicismo en México era como el de los cristeros. Quienes lucharon en contra de los ellos, oficiales y tropa del ejército federal, eran también católicos.

La población mexicana era, en esa época, casi totalmente católica. En 1930, de los 16 552 722 habitantes del país, 16 179 667 eran católicos. Sin embargo, ya desde esos años era evidente una ligera pero constante disminución en la proporción de católicos respecto al total de la población. Si en el 1900 los católicos representaban 99.35%, para 1930 esa cifra había disminuido a 97.74%. Y el porcentaje de protestantes se había doblado, pues había pasado de 0.38% a 0.78%. Otro dato

significativo es que quienes respondieron en el censo no tener religión alguna pasaron de 0.13% en 1910 a 1.05% en 1930.

La Guerra Cristera llegaba a su fin al mismo tiempo que el Estado surgido de la Revolución mexicana comenzaba a estabilizarse institucionalmente. El Partido Nacional Revolucionario (PNR), que aglutinaba y domesticaba a todas las facciones revolucionarias, se fundó formalmente en marzo de 1929, el mismo año de los arreglos. Y aunque vendrían todavía tiempos de inestabilidad política que afectarían las relaciones con la Iglesia católica y prolongarían algunas formas de persecución anticlerical, la tendencia general era hacia la estabilización y la institucionalización. La llegada a la presidencia de la república por parte de Lázaro Cárdenas y el fin del llamado Maximato a mediados de esa década contribuirían a la pacificación en el ámbito religioso.

El Papa Pío XI, quien gobernó en la entreguerra, había decidido, mientras tanto, impulsar la creación de la "Acción Católica" en México, lo cual se hizo en diciembre de 1929, mismo año en que se celebró el Tratado de Letrán con el gobierno de Mussolini. La Acción Católica Mexicana (ACM) pretendía impulsar la participación de los seglares (es decir, los feligreses que no eran miembros del clero) en el apostolado de la jerarquía eclesiástica. La idea era que los miembros de la ACM actuaran "en el campo social y por medios sociales, distintos de la acción y medios puramente religiosos, que son de competencia exclusiva del clero". Se anunciaba así lo que sería la postura del episcopado católico mexicano en las siguientes cuatro décadas: la despolitización de la acción clerical y la dedicación del clero a actividades puramente religiosas, tal y como pretendía la Constitución de 1917. La política católica la harían entonces los laicos o seglares católicos, quienes no estaban impedidos por la Constitución para desarrollarla. Tanto el delegado apostólico (representante de la Santa Sede ante los obispos católicos, en ausencia de relaciones diplomáticas), como el arzobispo de México, principales

figuras de la jerarquía católica, habrían estado de acuerdo en establecer una resistencia, pero legal y pacífica, para buscar la abolición de todas las leyes y los artículos constitucionales que consideraban injustos. La estrategia no era fácil de establecer, pues había que resistir los embates anticlericales existentes aún hasta mediados de la década y convencer a los católicos más radicales de la inutilidad de la lucha armada. Así, por ejemplo, la publicación en septiembre de 1932 de la encíclica *Acerba animi*, mediante la cual el papa Pío XI se quejaba del incumplimiento de los acuerdos de 1929 por parte del gobierno mexicano, provocó la expulsión del país del delegado apostólico, Leopoldo Ruiz, así como una serie de medidas coercitivas adoptadas por las legislaturas locales, entre las que destacaba la limitación del número de sacerdotes en cada estado. Así, la situación de la Iglesia seguía siendo crítica todavía a principios de 1936, si bien la acción del Estado mexicano no era monolítica. La Suprema Corte de Justicia, por ejemplo, otorgó varios amparos contra actos emanados de gobernadores y legislaturas locales.

En aquellos años la situación de la Iglesia dependía en buena medida de los conflictos internos del régimen revolucionario. Al parecer, el "Jefe Máximo", Plutarco Elías Calles, utilizaba el anticlericalismo como un arma de desestabilización de los gobiernos en turno, lo que le permitía mantener el poder detrás de la silla presidencial. El presidente Lázaro Cárdenas, al darse cuenta de ello, decidió terminar con la campaña anticlerical y comenzó a enviar señales de apaciguamiento a la jerarquía católica, al mismo tiempo que desarticulaba las redes locales de poder sobre las que se sustentaba Calles. El conflicto de poder entre ambos se resolvió cuando el presidente decidió expulsar del país a Plutarco Elías Calles en abril de 1936. Ya desde meses antes, el presidente Cárdenas había manifestado en Tamaulipas que no era atribución del gobierno ni estaba en sus propósitos combatir las creencias ni el credo de cualquier religión. Poco después agregaría en Guadalajara que el gobierno no incurriría en el

error cometido por administraciones anteriores de considerar la cuestión religiosa como problema preeminente, y que no competería al gobierno promover campañas antirreligiosas. Todavía más, el presidente afirmaría ante un grupo de profesores que, de allí en adelante, no debería existir propaganda antirreligiosa en las escuelas y que toda su atención debía centrarse en la reforma social. El delegado apostólico, desde el exilio en San Antonio, Texas, respondió de manera casi inmediata condenando cualquier intento de resistencia armada y apelando a cambios pacíficos del entramado legal.

Las dos cuestiones fundamentales por las que se enfrentaban el Estado de la Revolución mexicana y la Iglesia católica eran, por un lado, la educación y, por el otro, la organización social. La jerarquía católica señalaba la necesidad de que la Iglesia tuviera toda la libertad para predicar y, al mismo tiempo, para proponer un modelo de sociedad acorde a sus principios. Para el episcopado, el Estado pretendía monopolizar las conciencias y por ello no permitía la libre expresión de aquellas personas o instituciones opuestas a su proyecto social. De allí que parte esencial de su reivindicación fuese la difusión de la llamada "doctrina social de la Iglesia". Para el Estado, por su parte, la Iglesia debía circunscribirse a asuntos meramente espirituales y no inmiscuirse por lo tanto en cuestiones sociales y políticas. En los hechos, el gobierno mexicano ofreció a la jerarquía una mayor tolerancia en materia educativa, a cambio de una renuncia a intervenir en cuestiones sociales. La jerarquía católica mexicana aceptó dicho intercambio, teniendo claro que su intervención en los terrenos económico, social y político sería limitada y estaría bajo sospecha.

La oportunidad para un giro en las relaciones, además de los conflictos entre las distintas facciones revolucionarias, la brindó un cambio generacional importante entre varios líderes de la Iglesia católica en México, así como un hecho político inusitado: la expropiación petrolera de marzo de 1938. En esa ocasión el recién nombrado arzobispo de Guadalajara y

futuro primer cardenal mexicano, José Garibi Rivera, exhortó a sus feligreses para que, dentro de sus posibilidades, contribuyeran al pago de la deuda contraída por el país con motivo de la nacionalización de la industria petrolera. El periódico oficial, *El Nacional*, publicó la noticia en primera plana. Poco después, el también recientemente nombrado arzobispo de México, Luis María Martínez, aprobó la postura de Garibi Rivera, y más tarde, ya en forma conjunta y oficial, el episcopado mexicano formuló una declaración donde se afirmaba que "no solamente pueden los católicos contribuir para el fin expresado en la forma que les parezca más oportuna, sino que esta contribución será un testimonio elocuente de que es un estímulo para cumplir los deberes ciudadanos la doctrina católica, que da una sólida base espiritual al verdadero patriotismo". Se abría así una nueva etapa en las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica.

EL *MODUS VIVENDI*

El acuerdo señalado entre el Estado mexicano y la Iglesia católica sucede en un contexto de profundas transformaciones en el panorama social. La jerarquía católica veía con desconfianza al cine y la radio, y, en general, a los medios, por ser, según ella, una escuela de malas costumbres. Además, un objetivo prioritario a finales de la década de los años treinta ya no era únicamente la lucha por la libertad religiosa en materia educativa, sino el combate contra la educación socialista.

La Iglesia en México desconfiaba también del pensamiento anglosajón y de todo aquello (con excepción del catolicismo) que viniera de Estados Unidos, catalogado como "una invasión político-religiosa" o como la propaganda "de una mentalidad exótica y adversa" a las tradiciones nacionales, identificadas éstas con las católicas. Había entonces un nacionalismo antiimperialista y consideraban el panamericanismo co-

mo un "instrumento de la expansión política y económica de los Estados Unidos".

Algunas cosas cambiaron, sin embargo, con el ingreso de México a la guerra en favor de los Aliados y en contra de las naciones del Eje, en junio de 1942. La jerarquía católica decidió en dicho contexto reafirmar su acuerdo implícito con el Estado mexicano a partir de la idea de unidad nacional en este conflicto bélico. El nuevo gobierno, presidido por Manuel Ávila Camacho, había también aprobado una nueva reglamentación del artículo 3º, relativo a la educación, y eliminó su carácter socialista. Retomando las señales positivas, Luis María Martínez, arzobispo de México y encargado de negocios de la Delegación Apostólica, declaró que la actitud "firme y sincera" de la Iglesia católica en México era la de abstenerse de toda política, nacional o internacional, y consagrarse al cumplimiento de su misión espiritual, "que está por encima de todo partido, y que abarca a todos los católicos, sea cual fuere la posición de ellos en política". Más importante aún, el arzobispo agregaba que la Iglesia (es decir, la jerarquía) dejaba en libertad a los católicos para que, como ciudadanos, cumplieran sus deberes afiliándose en las organizaciones políticas que eligiesen por su cuenta y responsabilidad, "con tal de que se mantengan dentro de la ley y de las normas generales de la Iglesia".

Lo anterior, en términos políticos, significaba que la jerarquía lanzaba a la arena política a sus seglares, para que desde allí contribuyeran a la defensa de la Iglesia y de sus objetivos, pero también que entendía la pluralidad de posiciones políticas de los católicos y que la Iglesia como tal no debería identificarse a una de ellas de manera exclusiva, como había sucedido en el pasado en más de una ocasión. Todo ello era crucial, dado que apenas en septiembre de 1939 se había fundado el Partido Acción Nacional (PAN), al que se le acusaba de ser la continuación del Partido Católico Nacional, de infausta memoria. Por ello eran muy importantes las declaraciones de quien aparecía como el líder de facto de la Iglesia católica en

México (el arzobispo y encargado de negocios de la Delegación Apostólica) cuando afirmaba que correspondía al gobierno civil marcar a la nación su actitud en asuntos internacionales y que los católicos debían hacer a un lado sus ideas personales, "por fundadas que nos parezcan", para acatar dichas disposiciones. Y terminaba diciendo: "Así lo exigen el deber y el patriotismo, virtud profundamente cristiana que impone unidad y armonía en estos momentos tan graves para nuestra patria". Se confirmaba así el gesto de apoyo de unos años antes a la expropiación petrolera y al proyecto de unidad nacional.

Ahora bien, como ya se ha dicho, en esa época prácticamente la totalidad de los mexicanos era católica, aunque en una década, de 1930 a 1940, el porcentaje había disminuido de 97.74% a 96.56%. Los protestantes habían aumentado a 0.90% del total de la población, y el número de ciudadanos que se declaraban sin religión representaba 2.25%. La baja de católicos comenzaba a ser significativa, pues en diez años su proporción había disminuido en más de un punto porcentual, lo cual representaba alrededor de ciento noventa mil deserciones de la Iglesia.

Por lo demás, también resulta evidente que la gran mayoría de estos católicos era, para muchos efectos, practicante de una religiosidad popular no necesariamente conectada con los principios doctrinales establecidos por la jerarquía o con sus posturas políticas. La mayor parte de ellos, si bien tenía un gran respeto por la institución y sus símbolos, llevaba a cabo prácticas religiosas autónomas y no seguía las indicaciones del clero en materia social, política o cultural (por ejemplo, en la prohibición de asistir al cine o de bailes pecaminosos, como el mambo).

Había, por supuesto, grupos de católicos que buscaban llevar a la práctica un catolicismo integral, donde lo político y lo religioso se fusionaban. Era el caso de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), que manifestaba "una integral posición ante la vida". Ellos rechazaban la distinción de

esferas y se asumían "universitarios católicos y católicos universitarios". Otros grupos, incluso dentro de la propia Acción Católica, no sólo postulaban un mayor activismo, sino que, además, proponían que la política debía someterse a la religión. Muchos de ellos fueron los fundadores del Partido Acción Nacional, de la Unión Nacional Sinarquista y de otras agrupaciones políticas de corte conservador. Por ello, independientemente de las posiciones tácticas o estratégicas del episcopado, comenzó a desarrollarse un juego de doble faceta: la jerarquía y, en general, el clero no intervenían en política, pero los católicos seglares sí podían y debían hacerlo. Se trataba de cristianizar el mundo de la política para establecer un régimen más cercano a la doctrina social impulsada por la Iglesia. La doble militancia, en la Acción Católica y en alguna de estas organizaciones políticas, por ejemplo, en el PAN, se hizo común, aunque formalmente intentó prohibirse.

La "Revolución", mientras tanto, comenzaba a institucionalizarse y a perder sus características más radicales. El propio Manuel Ávila Camacho, siendo ya presidente electo, había declarado ser creyente y señalado que lo católico era "por origen, por sentimiento moral". Pero ello no significaba que el régimen hubiera cambiado su postura en materia de educación religiosa. El abandono de la educación socialista a partir de una nueva reglamentación en 1941 (el artículo constitucional no se reformó sino hasta 1945) significó únicamente un retorno al laicismo en las escuelas públicas.

El relajamiento del régimen se reflejó también en una nueva Ley de Nacionalizaciones, la cual incluía la posibilidad de que instituciones de beneficencia privadas reconocidas por el Estado pudiesen conservar su personalidad jurídica, a pesar de que poseyeran o administrasen bienes raíces a nombre o para beneficio de una asociación o corporación religiosa. Eso abrió la puerta a una política más permisiva en cuanto a las escuelas privadas con influencia o participación eclesial y daba algunas garantías para quienes querían invertir en ese rubro.

El ingreso de México en el campo de los Aliados durante la Segunda Guerra Mundial significó un cese temporal de las hostilidades hacia los comunistas, en la medida en que México estaba ya en el mismo bando que la Unión Soviética y la unidad nacional así lo exigía. Pero, en cuanto fue evidente que la guerra estaba llegando a su fin, los católicos reiniciaron sus ataques, acusando incluso al gobierno de colusión con el Partido Comunista y de usar "el oro ruso". Los temores de los católicos más fanáticos se dirigían al mismo tiempo, por un lado, al comunismo soviético, promotor del comunismo internacional, y, por el otro, al imperialismo estadunidense, ligado al protestantismo.

Para la jerarquía católica, por su parte, un México fuerte tenía que ser un México católico. Por la misma razón, las campañas antiprotestantes comenzaron a arreciar. La doctrina de la "unidad nacional" fue sustituida durante el gobierno de Miguel Alemán por la tesis en favor de la "mexicanidad". El nuevo acercamiento entre gobierno e Iglesia hizo posible el envío por parte de la Santa Sede de un delegado apostólico, cargo que había sido ocupado por un encargado de negocios (el arzobispo de México) durante más de una década. El delegado, que no era un nuncio, puesto que no había relaciones diplomáticas formales, mostraría una enorme deferencia hacia el gobierno mexicano y la nueva relación entre católicos y revolucionarios, "partiendo de la coincidencia existente en varios aspectos importantes entre la doctrina social de la Iglesia y la doctrina social del régimen revolucionario de México".

LOS CATÓLICOS EN LA MODERNIDAD (1950-1970)

LA NEO-INTRANSIGENCIA CATÓLICA

La estabilidad política y el inicio del crecimiento económico, generado en buena medida como consecuencia del conflicto bélico mundial, facilitaron el entendimiento de buena parte de la jerarquía y el clero con el gobierno mexicano. La tolerancia mostrada en asuntos educativos a cambio de la cesión en materia de organización social parecía beneficiar a la Iglesia y sus labores. Pero no todos los católicos estaban de acuerdo con esa posición. Los más intransigentes buscaban una ruptura de esa alianza implícita que se había hecho con el régimen de la Revolución aprovechando que la corrupción y la falta de control del gasto público generaban un creciente descontento social en amplios sectores de la población.

Para 1950 la población mexicana ya había aumentado a casi veintiséis millones de habitantes, de los cuales los católicos representaban 98.21% (un curioso rebote de más de un punto y medio porcentual respecto a la década anterior), y los protestantes, 1.27%, lo cual significaba un aumento sustantivo respecto a 1940. Una buena parte de los creyentes parecía haberse acomodado a la nueva era de tolerancia y relajamiento de las leyes anticlericales. Las manifestaciones de culto fuera de los templos, prohibidas por la Constitución, se volvieron comunes, como las múltiples peregrinaciones organizadas hacia la Basílica de Guadalupe o hacia el Cerro del Cubilete en Guanajuato, donde se construyó un gigantesco monumento a Cristo Rey. Aunque algunos alegaban que las leyes anticlericales ya habían caído en desuso, pocos pretendían realmente derogarlas.

La era de la cooperación estrecha entre la jerarquía católica y los gobiernos de la Revolución, iniciada en 1938, estaba llegando a su fin poco más de una década después de establecida. La propia jerarquía, más segura de su situación social y política, comenzó a manifestar su descontento con la situación del país. Los sesenta años de la publicación de la encíclica *Rerum novarum*, en mayo de 1951, sirvieron de marco y oportunidad para ello, a través de una carta pastoral colectiva donde el episcopado advertía a los católicos acerca "del espíritu individualista y de la duplicidad de conciencia que habéis recibido como herencia de la peste liberal"; llamaba, por el contrario, a "vivir integralmente el cristianismo" y reivindicaba también el derecho de contribuir a la restructuración de la sociedad, manteniéndose "dentro de los límites de su misión".

Para los primeros años de la década de los años cincuenta la reacción al modelo liberal se fue acentuando. Y en esta reacción la búsqueda de justicia social se ligaba directamente con la idea paralela de renovación moral. Así, en 1952 el episcopado católico, en una carta colectiva, se refería a "Nuestra Patria [...] contaminada por la corriente moderna de corrupción". El objeto principal del ataque era el liberalismo, pues se le acusaba de ser el principal responsable del abandono de la moral y de la creciente corrupción en la vida política al promover la división entre normas morales y acción cotidiana, entre vida sociopolítica y vida religiosa.

Para la mayor parte de los católicos, sin embargo, el mensaje que quedó fue el de una campaña moralizante, dirigida por la Legión Mexicana de la Decencia, contra todo aquello que se consideraba pecaminoso. Ciertamente, la mayor parte de los católicos desoyó casi todas estas recomendaciones en medio de lo que Pablo González Casanova llamaría la "profanización de las costumbres", que no era otra cosa más que el avance del proceso de secularización en la sociedad mexicana.

Para contrarrestarlo, la jerarquía organizó, entre otras cosas, el primer Congreso Nacional de Cultura Católica, con la presencia de numerosos obispos, miembros sobresalientes del clero y personalidades católicas, como uno de los principales fundadores del PAN, Efraín González Luna. Allí trataron de reforzar el modelo social católico integral e intransigente para hacer frente a las corrientes de pensamiento modernas, como el neokantismo, el comunismo, el historicismo y el existencialismo. Se criticó asimismo a los católicos "que todavía tienen prácticamente criterio liberal", y se proponía vivir una "integralidad católica". Junto con ello, se comenzó a plantear la necesidad de defender el voto y el derecho de asociación, haciendo especial referencia al sindicalismo cristiano.

La prueba de fuego de esta nueva postura se presentaría en las elecciones federales intermedias para elegir una nueva Cámara de Diputados en 1955. Punta de lanza en este aspecto fue la Acción Católica Mexicana (ACM), la cual comenzó a redefinir sus objetivos en relación con lo político. Dicha organización aseveraba, por ejemplo, que, si bien no era propiamente política, trabajaba en "definir y difundir la noción recta y cristiana de Estado, de gobernante".

La ACM no debía ciertamente convertirse en partido político ni hacer propaganda por determinado partido o por determinado candidato, aunque en la práctica la identificación entre esta organización católica y el PAN era muy grande, al grado de que varios de sus dirigentes luego serían candidatos a la presidencia de la república. Una de las razones por las que la jerarquía católica tenía esperanzas en una mayor participación de la militancia católica era que las mujeres habían obtenido el derecho al voto apenas unos años antes, y dichas elecciones federales eran las primeras donde se pondría a prueba la orientación del voto femenino. El PAN, en efecto, consiguió algunas victorias, y en algunos lugares, como el Distrito Federal, alcanzó un inusitado 30% del total de votos emitidos. Sin embargo, el Partido Revolucionario Institucio-

nal (PRI) conservó ciento cincuenta y seis de ciento sesenta y dos distritos electorales. Contrariamente a las expectativas, el voto de la mujer no se dirigió masivamente hacia el PAN, sino que se repartió de manera casi similar al de los hombres.

NUEVOS AIRES PARA LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA

En 1955 tuvo lugar la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (la Celam) en Río de Janeiro, de donde surgiría el Consejo Episcopal Latinoamericano (el Celam) como un "órgano de contacto y colaboración" de las diversas conferencias episcopales de la región. En la Conferencia de Río los prelados discutieron el tema de la escasez de sacerdotes y la falta de vocaciones, las transformaciones sociales de América Latina debido a la industrialización y creciente urbanización, así como la necesidad de una presencia más activa de la Iglesia en el mundo económico y social. La tónica principal en esos años era la del anticomunismo, lo cual habría de acentuarse por el triunfo de la Revolución cubana en 1959. La consigna "Cristianismo sí, comunismo no" sería el grito de batalla de los sectores conservadores de la sociedad mexicana, dentro y fuera de la Iglesia. Uno de los temas que concentraron la atención y el repudio, sobre todo por parte de los militantes católicos más conservadores, fue el de los libros de texto gratuitos, a los cuales, junto con el sistema educativo, se les acusaba de ser totalitarios y de querer imponer doctrinas contrarias a los derechos del individuo y de la familia.

La mayor sacudida a la Iglesia católica no provino del exterior, sino del Concilio Vaticano II (1962-1965). El episcopado mexicano estaba muy alejado de las corrientes más reformadoras dentro de la Iglesia. Así, tuvo una participación mínima en las preocupaciones que dieron origen al Concilio

mismo y a los esquemas ahí tratados. Salvo en contadas ocasiones, la jerarquía mexicana reaccionó tardíamente a la iniciativa conciliar, aunque adoptó con gusto las conclusiones que emanaron de ahí. Aun así, la experiencia latinoamericana, a través del Celam, contribuyó sin duda alguna al fortalecimiento de una reflexión autónoma y crecientemente crítica. A una de estas experiencias compartidas se le puede atribuir el creciente peso de las tesis que cuestionaban el modelo de desarrollo.

De la misma manera, desde la publicación de la encíclica *Mater et magistra* se comenzaron a reflejar en México algunos cambios en el ámbito de las relaciones de la Iglesia con el mundo temporal y, consecuentemente, con el Estado. En buena medida debido al anticomunismo imperante en la Iglesia la propia jerarquía mantuvo un total apoyo al régimen en gran parte de la década. Sin embargo, al mismo tiempo la jerarquía y diversos sectores de la Iglesia comenzaron a generar una actitud independiente y muchas veces crítica al modelo de desarrollo imperante. Lo anterior le permitió ir incrementando de manera paulatina el apoyo social con que contaba, cuando el régimen comenzó de manera evidente a perder legitimidad, en especial entre las clases medias del país.

El anticomunismo eclesial mexicano, a diferencia del anticomunismo vaticano, cuyo origen radicaba en el conflicto con los países del bloque soviético, tenía relación sólo en parte con la doctrina pontificia y, por el contrario, estaba influido mayormente por la conciencia de vivir en una región propicia a las rebeliones populares que fácilmente podían derivar —según esta lógica— en gobiernos anticlericales. La victoria de Fidel Castro en 1959 y su hostilidad hacia la Iglesia local confirmaron los crecientes temores de las jerarquías eclesiásticas latinoamericanas y pusieron en marcha el mecanismo de autodefensa que durante muchos años los discursos pontificales no habían logrado suscitar.

Al regresar de los trabajos preparatorios del Concilio en julio de 1961, monseñor Garibi Rivera dijo que era portador

del saludo y la bendición papal para el pueblo mexicano, y agregó que no había hablado expresamente al pontífice "sobre el peligro del comunismo", pero que en Roma existía preocupación general por la escasez de clero en Hispanoamérica, pues "el peligro del comunismo nace de la ignorancia religiosa y ésta se contrarresta por medio del sacerdote". Posteriormente, con motivo de las reacciones condenatorias a la invasión de Bahía de Cochinos, la jerarquía eclesial aprovechó para desatar una furiosa campaña anticomunista por medio de grandes actos de masas, a los cuales calificaba de "concentraciones de tipo religioso". El objetivo era, sobre todo, presionar al gobierno para que éste adoptara una posición más hostil frente a la Revolución cubana.

LOS EFECTOS DEL CONCILIO

Los aires de reforma dentro de la Iglesia tuvieron una consecuencia casi inmediata en buena parte de la Iglesia católica en México. Algunos sectores de la Iglesia comenzaron a reconsiderar la implícita cooperación con el Estado. En dichas circunstancias, la jerarquía católica pasó gradualmente de manifestar un apoyo incondicional y casi irrestricto al gobierno a una posición de "apoyo crítico". Hubo quienes, por otra parte, influidos por lecturas más abiertas de la doctrina social y por los mismos acontecimientos locales, comenzaron también a cuestionar el anticomunismo primario. Esas posturas se fortalecieron de alguna manera a medida que el Concilio Vaticano II avanzó en sus trabajos. Durante esos años también se desarrollaron en la Iglesia católica de México algunas experiencias que, aunque en gran parte extrañas a los procesos internos de la institución, la afectarían en cierta medida. Tales fueron los casos del monasterio benedictino dirigido por el belga Gregorio Lemercier y del CIF-Cidoc (Center for Intercultural Formation y Centro Intercultural de

Documentación), dirigido por el sacerdote Iván Illich. Ambos casos envolvieron de alguna manera al obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien desde fines de los años cincuenta había iniciado una reforma litúrgica en su diócesis demostrando un espíritu ecuménico y, en general, una gran apertura hacia los cambios que más tarde propiciaría el Concilio. La prohibición de la experiencia psicoanalítica en el monasterio benedictino, el abandono del sacerdocio de Lemercier y cuarenta monjes y el anuncio de la formación de una nueva comunidad denominada Emaús habrían de mostrar los límites de la misma experiencia conciliar, así como de la posibilidad de radicalización dentro del cuerpo episcopal mexicano y mundial. De cualquier manera, bajo la dinámica de personalidades como el propio Méndez Arceo; el padre Pedro Velázquez, del Secretariado Social Mexicano (SSM); el ingeniero José Álvarez Icaza, del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), y de algunos otros sectores de la Iglesia en México se elaboraba una posición más crítica respecto del quehacer eclesial y de la finalidad, la estructura, la organización y los métodos de la institución en su conjunto.

Otra de las experiencias más importantes durante este periodo fue la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), organización típicamente conciliar creada a raíz del intercambio de ideas entre algunos obispos mexicanos que asistieron a la segunda sesión de dicho concilio. En diciembre de 1963 se creó oficialmente la UMAE con el propósito de unificar recursos y criterios entre las diócesis más pobres del país.

En buena medida debido a experiencias de este tipo, a principios de 1968 la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) publicó una *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país*. La *Carta* se presentaba para conmemorar el aniversario de la encíclica *Populorum progressio* y darles seguimiento a las conclusiones de la X Asamblea del Celam, celebrada en Mar del Plata a fines de 1966. Monseñor Adalberto Almeida, quien veinte años después tendría un papel preponderante en las luchas en favor de la

democracia en Chihuahua, cuando presentó el documento, señaló que "el desarrollo de los pueblos no debe dejarse en manos de movimientos subversivos. Es producto de trabajo, de paz y de todos". La *Carta* reconocía que México presentaba signos alentadores de progreso en todos los órdenes y aceptaba que el desarrollo del país se había enriquecido "con una doctrina humanista y con aspiraciones de justicia social". La jerarquía hacía un recuento de los obstáculos al desarrollo en México, calificándolos como "una nueva forma de cultura y de civilización ante la cual ya no responden ciertas formas tradicionales de presencia de la Iglesia". Éstos eran la falta de integración (colonialismo interno); la marginalidad; la crítica situación de indígenas, campesinos y colonos urbanos; el crecimiento demográfico desequilibrado, y lo que llamó "invertebración social", es decir, "la carencia de organizaciones auténticas, funcionales y sanas" no sólo en la vida sociopolítica, sino también en la religiosa. En esta cuestión era donde la Iglesia atacaba más duramente las bases del sistema político mexicano, pues sostenía que los sectores populares se veían "pasiva y colectivamente enmarcados en organizaciones que los instrumentalizan o dirigen hacia fines e intereses ajenos a la promoción y dignificación social". Pero también el episcopado formulaba por primera vez en su historia una profunda crítica a los partidos políticos y un llamado a la democratización del país. Los obispos señalaban los obstáculos que dificultaban el desarrollo de la vida cívica: "Por un lado la carencia de civismo en muchos ciudadanos, que encuentran la forma de eludir las leyes injustas y, por otra parte, la persistencia de ciertas prácticas de inmoralidad administrativa, desalientan el desarrollo cívico del pueblo". El episcopado señalaba igualmente la falta de madurez cívica, que se manifestaba "en el escaso interés de muchos ciudadanos y la incompetencia con que muchas veces se ventilan los problemas de la vida política de la nación". Faltaba convencimiento —sostenían los obispos— para anteponer el bien común nacional a los intereses individuales o de grupo, "y abundan los sistemas para desalentar el libre ejercicio de la

vida ciudadana". En esa línea de pensamiento, la Iglesia llamaba a los campesinos a asociarse en cooperativas "libres de toda dependencia" y a los trabajadores les recordaba su derecho de fundar libremente asociaciones sindicales "verdaderamente representativas". En suma, el episcopado católico marcaba claramente distancia respecto al modelo de desarrollo planteado por el régimen, mismo que comenzaba a dar señales de agotamiento. En ese sentido, los obispos captaban y transmitían el sentir de no pocos católicos que, en tanto ciudadanos o feligreses, empezaban a cuestionar la ausencia de democracia y el autoritarismo gubernamental.

LA IGLESIA CATÓLICA Y EL MOVIMIENTO DEL 68

El año de 1968, que conmocionó al país, marcó claramente el fin de una época y el inicio de una nueva etapa en la historia de la Iglesia en México. El movimiento estudiantil de ese año no sería sino el catalizador de una serie de inquietudes y reivindicaciones de la sociedad mexicana, las cuales se habían acumulado a lo largo de muchos años. El movimiento estudiantil fue el principio del fin de un modelo político impuesto por la revolución institucionalizada, caracterizado por una ausencia prácticamente total de canales de participación y de medios de expresión críticos de las instituciones prevalecientes.

Los signos de este resquebrajamiento ya habían aparecido esporádicamente en años anteriores. Pero el movimiento estudiantil de 1968 y su cruel represión mostrarían con claridad tanto la rigidez como las insuficiencias del sistema autoritario. En ese contexto, la Iglesia mexicana, que de alguna manera había podido iniciar un relativo proceso de "aggiornamento" gracias a la apertura promovida por el Concilio Vaticano II, experimentó durante estos años un proceso de transformación doble. Por un lado, la Iglesia como institu-

ción social tuvo que reformular su relación con el Estado y la sociedad, y por el otro, se enfrentó a una creciente inquietud y protesta en su interior, la cual iba en el mismo sentido que la externada por otros sectores de la sociedad. De esa manera, la Iglesia se encontraría en una situación hasta cierto punto paradójica, pues por una parte se veía en la necesidad de responder a las exigencias de mayor libertad y, por la otra, buscaba obtener esa misma libertad frente al Estado. Una buena parte de la historia eclesial mexicana de este periodo es entonces la del intento de la jerarquía católica por resolver sus contradicciones.

No es que la Iglesia, como institución, estuviera al frente de las reivindicaciones ciudadanas. La mayor parte del clero no participó en el movimiento de 1968. Salvo por una declaración emitida por treinta y siete sacerdotes de diversas organizaciones de corte progresista (como el SSM) y por un tardío mensaje pastoral del Comité Episcopal, hechos desde la perspectiva de observadores externos al movimiento, la Iglesia en su gran mayoría permaneció como espectadora, situación que por lo demás compartió con otros sectores de la sociedad mexicana. La postura de Paulo VI de censura de los movimientos estudiantiles de protesta en el mundo no ayudó al compromiso político de los jóvenes cristianos. Sólo una semana antes de la matanza del 2 de octubre Paulo VI había criticado "la moda de protesta" y las "explosiones de locura" de los jóvenes.

Pese a todo, muchos católicos estuvieron involucrados y muchos estudiantes católicos participaron en forma directa, aunque de manera individual, en la rebelión estudiantil. Cuando Paulo VI visitó Colombia para inaugurar los trabajos de la II Celam, las tropas soviéticas no tenían mucho de haber intervenido para sofocar la rebelión checoslovaca. Y sólo dos días después los estudiantes mexicanos izarían una bandera rojinegra en el zócalo. Los católicos más conservadores, como los aglutinados en la organización "Caballeros de Co-

lón", se solidarizaron con el gobierno al declarar (al igual que él) que la bandera nacional había sido agraviada.

El ejército ocupó al día siguiente el zócalo y organizó un "acto de desagravio" que los grupos eclesiales conservadores pretendieron imitar cuando declararon que la Catedral había sido profanada y que se organizaría un acto similar. Sin embargo, la mayor parte de las organizaciones de católicos seglares se negaron a participar en tal acto. Dos días antes de la manifestación anticomunista, el presidente y el secretario de la Confederación de Organizaciones Nacionales (que agrupaba a las asociaciones católicas más importantes) afirmaron que dicha organización no participaría en los actos de desagravio por la supuesta profanación de la Catedral, porque las autoridades eclesiásticas habían declarado que no había habido tal, pues los sentimientos religiosos no debían ser involucrados en momentos en que se empezaba a restablecer el clima de tranquilidad, "indispensable para el diálogo constructivo entre autoridades y estudiantes", y porque se temía que dichos actos fueran aprovechados "por los extremistas de cualquier ideología, para crear nuevas tensiones y violencia".

La jerarquía católica mexicana trató de mantenerse al margen del conflicto. Sin embargo, en las circunstancias del momento era difícil escapar a la polarización de las partes, pues cualquier acto público tenía un significado altamente simbólico. Así, por ejemplo, la bendición de la capilla olímpica por el arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, sólo seis días después de la matanza de Tlatelolco fue un gesto que muchos entendieron como un alineamiento con las posiciones gubernamentales. Quizá por esa misma razón el comité episcopal decidió publicar el 9 de octubre un "Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil".

El mensaje en un primer momento parecía identificarse con las posiciones gubernamentales, pues negaba "la emoción efervescente, la indignación agresiva que impele a destruir lo que parece símbolo de opresión". Luego agregaba:

"Por eso comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el ímpetu destructor ni el criminal aprovechamiento, por quienquiera que sea, de las admirables cualidades de la juventud para inducir a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado, aun cuando fueran nobles las motivaciones". El comité episcopal se hacía partícipe de esta manera de las tesis que situaban el origen del movimiento en fuerzas externas o extrañas a los intereses de la juventud y del país. No por ello dejaba de reconocer, sin embargo, que la violencia y la ausencia de paz se encontraban también en el origen de la rebelión estudiantil, pues se seguía la línea de reflexión de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, cuya celebración había tenido efecto apenas el mes anterior.

Retomando algunas frases del mensaje de Paulo VI del 1 de enero de ese año (que la Conferencia de Medellín también había citado), el comité episcopal afirmaba que "donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz", y que ésta, en América Latina, no era por lo tanto la simple ausencia de violencia y derramamiento de sangre. Se sostenía así que la opresión ejercida por los grupos de poder "puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino el germen continuo e inevitable de rebeliones y de guerras".

En todo caso, puede afirmarse que la impresión que muchos católicos militantes tuvieron acerca del papel de sus dirigentes en el conflicto del 68 fue el de una ausencia, no sólo física sino también espiritual, y el de una doctrina social inadaptada a la realidad latinoamericana. Quizá por ello fueron recibidas por estos grupos con mayor entusiasmo las conclusiones de Medellín, que hablaban de la necesidad de combatir la injusticia social a través del evangelio. La década de los años sesenta terminaría así en un ambiente de crecientes cuestionamientos, protesta y rebelión. Las actitudes del gobierno y los ciudadanos durante el periodo que le siguió pueden interpretarse en buena medida como la búsqueda de una

alternativa a ese modelo en crisis. La Iglesia en México vivió esa crisis doblemente: por un lado, como actor social, partícipe del modelo de desarrollo, y, por otro, como institución que reproducía internamente el paternalismo político del sistema, siendo además una organización jerárquica y jerarquizada. Como consecuencia, el reto que se le presentaba era igualmente doble: participar en la apertura democrática que el sistema propuso y enfrentar las transformaciones internas de la institución eclesial.

EL REGRESO A LA ARENA PÚBLICA (1970-1992)

EL CAMBIO DE PARADIGMA: LA REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS POLÍTICOS

La Iglesia es un todo y sus partes. En no pocas ocasiones una de ellas, aunque no sea la más representativa, se convierte en la punta de lanza que abrirá el camino para las demás. Es quizás el caso del llamado *Documento de Anenecuilco*, redactado y hecho público por el obispo Sergio Méndez Arceo en plena campaña electoral de los candidatos a la presidencia. En efecto, el 9 de junio de 1970, aprovechando que Echeverría desarrollaba su campaña política en Morelos y que la concluiría en la población de Anenecuilco (pueblo natal de Emiliano Zapata), Méndez Arceo le entregó una carta en la cual le planteaba al virtual próximo presidente de la república la necesidad de modificar la legislación en materia eclesial y, con ello, las relaciones Iglesia-Estado. La carta planteaba de hecho los mismos puntos que el episcopado había sostenido desde hacía por lo menos una década, es decir, la necesidad de transformar el régimen legal existente, el cual sólo provocaba "la continua y multiforme violación de la Constitución y demás leyes que nos rigen", creando "un ambiente de inconformidad y frustración, por cuanto parece que se le exige a la ciudadanía vivir en un régimen de ficción e inmadurez cívica".

Después de manifestar la confianza que inspiraba la actitud de apertura de los candidatos (en abierta referencia a Echeverría), la carta intentaba convencer de la injusticia que significaba para el clero y los católicos vivir en un régimen de excepción, negando al mismo tiempo cualquier intención por recuperar antiguos privilegios. El obispo de Cuernavaca

sostenía de esta manera que no se pretendía un concordato, pero sí una profunda revisión de la Constitución y las leyes. Al mismo tiempo, Méndez Arceo afirmaba que se partía de "la aceptación del pluralismo religioso e ideológico que animaba a nuestros reformadores y es hoy realidad irreversible en el mundo y en México", y sostenía que "la acción reformadora del siglo pasado en México [el XIX] fue un signo de los tiempos que debió ser mejor leído por la Iglesia mexicana para aceptar como voluntad de Dios el realizar al Cristo en una Iglesia despojada del poder económico, del poder político y del poder cultural". La relativa novedad en el planteamiento del obispo de Cuernavaca consistía en que, por primera vez, un miembro del episcopado católico les planteaba directamente a los gobernantes mexicanos la necesidad de una reforma legal en materia religiosa. En otras palabras, lo decisivo de la actuación de Méndez Arceo no fue el contenido de las ideas de la carta, sino el rompimiento (mediante un inteligente uso de medios y de la oportunidad) del tabú respecto a la prohibida participación de la Iglesia en política.

Echeverría inauguró una actitud hasta entonces inexistente en el gobierno mexicano, la cual habría de impresionar no sólo a los católicos militantes, sino también a buena parte de la opinión pública, por lo menos durante un tiempo: la autocrítica del sistema. Durante el periodo de la campaña presidencial y los primeros años de su gobierno, la mayor parte de los miembros de la Iglesia y de la jerarquía católica consideraron que Echeverría estaba dando las soluciones adecuadas al sistema.

En ese contexto puede entenderse la actitud de buena parte de la directiva católica mexicana: apoyo y precaución frente al cambio social y político; temor y prudencia frente al cambio en la propia Iglesia. Hasta su muerte, ocurrida el 27 de mayo de 1972, el primer cardenal en la historia de México, José Garibi Rivera, defendería la cooperación con el Estado como fórmula para alcanzar un mejor desempeño de la Iglesia en México.

Pero los vientos estaban cambiando. Durante 1969 monseñor Méndez Arceo había insistido en la necesidad de tratar el tema de los presos políticos. En el primer aniversario de la matanza del 2 de octubre, el obispo ofició una misa en Cuernavaca en cuya homilía trató la cuestión y criticó el silencio de los medios informativos. Poco después, se sumó públicamente con otros religiosos a la solicitud, hasta entonces sin respuesta, "de que se abran cuanto antes las puertas de la libertad a los hijos y padres detenidos por hechos circunstanciales cuyas consecuencias todos los mexicanos deploramos". En diciembre de ese año, ante la lentitud de los procesos y para reclamar su libertad, los presos políticos iniciaron una huelga de hambre. Días después, Méndez Arceo escribió una homilía en su defensa y le pidió al presidente de la república que les concediese una amnistía general e inmediata. Aún más, en esa Navidad, el obispo logró visitar a los presos políticos (después de varios intentos), y en su mensaje radiofónico navideño abogó por ellos. Sin embargo, el 1 de enero de 1970 los presos políticos fueron atacados en sus celdas por los presos comunes, al parecer con el beneplácito de las autoridades carcelarias.

En ese contexto se celebró del 12 al 16 de enero una asamblea de la CEM, y Méndez Arceo introdujo una moción para que el episcopado hiciese declaraciones sobre el problema, el cual fue discutido varias veces. Sin embargo, al final el episcopado decidió abstenerse de toda declaración pública, argumentando no contar con elementos suficientes para tomar una posición al respecto.

La situación habría de tensarse durante la primera mitad de la década. La guerrilla rural y urbana alcanzó su punto más alto de expansión, y, por la misma razón, en estos años se hizo del dominio público la existencia de grupos oficiales paramilitares a cuyo cargo estuvo la represión de los movimientos rebeldes e incluso de grupos opositores no armados. En noviembre de 1972, por ejemplo, un grupo policial antiguerrillero de corte paramilitar secuestró a dos sacerdotes

maristas y los sometió a interrogatorios y torturas durante varios días. Otros sacerdotes que también efectuaban entonces una labor de concientización, la cual podía ser considerada como subversiva por los grupos antiguerrilleros, decidieron suspender sus actividades. Tal fue el caso de los jesuitas que habían fundado el Centro Crítico Universitario (Cecrun), el cual durante 1969-1972 organizó, bajo la perspectiva de la Teología de la Liberación, una serie de actividades, entre las cuales destacaba la publicación del boletín *Liberación*. Los organizadores del Cecrun decidieron cerrar sus puertas cuando se enteraron de que varios de los estudiantes que asistían al Centro habían estado involucrados en la guerrilla urbana, uno de ellos había muerto en un enfrentamiento con la policía y otro había sido interrogado acerca del papel de dicha institución en sus actividades subversivas.

Ante la creciente confusión y la incertidumbre social, y tomando en cuenta los signos positivos de apertura demostrados por Echeverría, la jerarquía católica decidió actuar con precaución y evitar todo enfrentamiento con el Estado, lo cual fue interpretado por los grupos opositores como un retroceso en sus posiciones sociales. El episcopado prefirió en efecto acercarse al Estado para garantizar la victoria sobre las tendencias radicales, dentro y fuera de la Iglesia, aunque esto tuviese un costo en su pretensión de alcanzar una independencia ideológica frente al régimen de la Revolución mexicana. Debido a lo anterior, las manifestaciones de apoyo al régimen se hicieron frecuentes en 1971. Sin embargo, cabe aclarar que en ningún momento este apoyo fue incondicional o absoluto. Por el contrario, el episcopado suministraba sin duda un apoyo moral de importancia al régimen, pero cada vez era más evidente que éste era condicionado a una determinada conducta política y a un programa social destinado al cambio, en dirección paralela a la de las tesis sociales católicas.

La primera prueba de esta nueva fase, que podríamos llamar de "cooperación condicionada" entre la Iglesia y el Esta-

do, sucedió el 10 de junio de 1971 en lo que habría de llamarse "el halconazo" o "la matanza del Jueves de Corpus". Ese día grupos de choque paramilitares, plenamente identificados por la prensa nacional como elementos gubernamentales, se lanzaron contra una marcha estudiantil pacífica causando por lo menos seis muertos y múltiples heridos. Frente a este suceso, la actitud del episcopado fue tímida y ambigua, pues los obispos se contentaron con reprobar la violencia, especialmente la dirigida contra los reporteros. El cardenal José Garibi sólo pidió que los hechos no se repitieran e incluso criticó a los estudiantes, evitando por completo la condena de los grupos paramilitares. El obispo de Cuernavaca pidió que se reflexionase sobre los sucesos del 10 de junio, y poco después el obispo de Tapachula, Bartolomé Carrasco, declaró que "ni el Estado ni la Iglesia hemos sabido guiar a la juventud", como si el problema de la represión se le hubiera podido atribuir a los estudiantes. Por el contrario, otros sectores de la Iglesia, como el Secretariado Social Mexicano, condenaron abiertamente la represión. La posición del episcopado profundizó aún más las diferencias existentes entre éste y muchos miembros del clero, algunos de los cuales no vacilaron en calificar a los obispos como "la jerarquía del silencio", y señalaron que el episcopado como conjunto no había captado la gravedad de los problemas que el país enfrentaba.

En muchos casos, sobre todo en las zonas urbanas, la guerrilla estaba compuesta por no pocos exmiembros de movimientos estudiantiles católicos y de las juventudes comunistas, quienes, decepcionados por lo que consideraban posiciones reformistas de sus respectivas organizaciones, se habían lanzado a la lucha revolucionaria. Ante esta situación, el arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, quien se había distinguido por su participación en la elaboración de la *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país*, de 1968, decidió junto con sus sacerdotes publicar una declaración que habría de ser seguida días después por otras similares del obispo de Ciudad Juárez, Chihuahua,

y algunos dirigentes provinciales de la Compañía de Jesús en México. En dicha declaración el arzobispo y los sacerdotes de Chihuahua manifestaban su desacuerdo con la posición oficial respecto de la guerrilla, misma que pretendía ver en ella sólo a grupos de asaltabancos y secuestradores sin ninguna ideología política. Luego, mencionaban "una cadena de triple violencia que se repite como un molde en estas situaciones de conflicto social": violencia institucionalizada / violencia de respuesta / violencia de represión. Más aún, se procedía a definir ampliamente los elementos de esta violencia institucionalizada y se incluía en ella a todo el sistema político y las estructuras de poder religiosas. Entre otras cuestiones, el arzobispo y los sacerdotes de Chihuahua afirmaban su complicidad en esta situación injusta por el silencio guardado hasta entonces y la falta de compromiso con los marginados, por lo cual se hacía un llamado a la sociedad para que revisara sus estructuras y valores, comprometiéndose el clero chihuahuense a revisar sus estructuras internas, a concientizar a los "sectores básicos", y a luchar por construir grupos "comprometidos en la promoción integral del hombre para la edificación de una nueva sociedad". En este contexto, se dio a conocer públicamente la constitución de organizaciones como el movimiento Sacerdotes para el Pueblo (SPP) o Cristianos por el Socialismo (CPS). Su actuación en el ámbito eclesial nacional, aunque breve, tuvo una particular importancia, porque significó el punto más alto de la polarización entre los diversos grupos dentro de la Iglesia mexicana.

Vale la pena mencionar que, así como existieron en estos años grupos identificados con una Iglesia progresista, también los grupos integristas de derecha tuvieron actividad. Éstos se volvieron aún más agresivos ante lo que ellos veían como el ascenso de la izquierda en la Iglesia. Así, cuando el obispo de Cuernavaca regresaba de Chile después de haber participado en el Encuentro de Cristianos por el Socialismo, fue atacado por un grupo autodenominado Liga Anticomunista Cristiana. Cinco jóvenes del mencionado grupo, des-

pués de haber repartido un libelo de corte anticomunista, bañaron con pintura roja al obispo Méndez Arceo. El incidente no tuvo consecuencias graves en la persona del obispo, pero mostró la desesperación de los grupos integristas, así como su creciente marginación de las altas esferas eclesiales. Algunos meses antes, los grupos integristas habían recibido un duro golpe al declararse la separación de la Iglesia de uno de sus ideólogos, el jesuita Joaquín Sáenz Arriaga. Este sacerdote había escrito un libro titulado *La nueva Iglesia montiniana*, en el cual, siguiendo la línea tradicional de pensamiento integrista, atacaba al Papa por las reformas introducidas desde el Concilio. La actividad de los grupos llamados "tradicionalistas" continuó en México, pese a las sucesivas condenas de la jerarquía.

En medio de la ebullición política, social y eclesiástica, en octubre de 1973 el episcopado aprobó la publicación del documento *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política*. Éste fue significativo, por las circunstancias difíciles en que salió a la luz pública y porque consagraba una larga marcha de la Iglesia en su lucha por reivindicar públicamente su derecho a opinar en cuestiones sociales y políticas. En el mencionado documento los obispos reiteraban la doctrina tradicional eclesial de rechazo al liberalismo y al marxismo. El texto afirmaba que "el marxismo es incompatible con la fe cristiana". Pero, además de lo anterior, el episcopado denunciaba, por primera vez en un documento colectivo, al sistema político mexicano —ciertamente de manera velada — por basarse en el dominio de un solo partido y en una concepción paternalista de la sociedad. Al decir de los obispos, "es la fe la que ilumina las ideologías y las libera de sus limitaciones y no las ideologías las que han de someter la fe en busca de un cambio en la sociedad".

A pesar de no contar con reconocimiento jurídico en tanto que agrupación religiosa, la Iglesia católica, contrariamente a las Iglesias minoritarias, mantuvo siempre una presencia social y política importante. Su peso específico en la cultura y la identidad de la nación hacía imposible que la inexistencia jurídica se tradujera en una ausencia en el espacio público. Aunadas a ello, tanto la "apertura democrática" del gobierno de Luis Echeverría como la "reforma política" de López Portillo permitieron la ampliación de los canales de expresión de los grupos de oposición al régimen.

Ese ambiente de apertura política fue quizá uno de los factores que más influyeron en el ingreso decidido de la Iglesia de México en las cuestiones públicas del país, sobre todo en aquello que concierne a sus derechos políticos y sociales. La jerarquía decidió favorecer los esfuerzos gubernamentales y apoyó al gobierno de Echeverria en contra de los sectores de la burguesía más reacios a las transformaciones sociales. Ciertamente, existían algunos puntos divergentes entre ambas perspectivas, como la cuestión de la educación laica y los libros de texto, o el mantenimiento de los artículos constitucionales restrictivos a la libertad religiosa.

Sin embargo, al margen de estos asuntos, se abría un abanico de posiciones comunes frente a las cuestiones internacionales ante la necesidad de transformar las estructuras sociales para lograr "un desarrollo compartido", en relación con la violencia revolucionaria y la necesidad de darle cauces democráticos, así como en otros temas. Contribuyó a este entendimiento una serie de gestos que el presidente Echeverría tuvo hacia la institución eclesial. Quizá el más significativo fue la visita del presidente de México a Paulo VI en el Vaticano. Ésta, realizada en febrero de 1974, fue sorpresiva tanto para los miembros del clero como para los liberales mexicanos. Aunque se presentó como parte del esfuerzo del gobierno mexicano por confirmar el apoyo del Papa a la *Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados*, y no co-

mo algo que tuviera relación con la política interna mexicana, en realidad el acto tenía por lo menos una consecuencia seria, pues rompía con la tradición del régimen de la Revolución, que pretendía desconocer, mediante la inexistencia legal, a las instituciones eclesiales.

El presidente Echeverría tuvo que aclarar que su encuentro con el Papa Paulo VI no tenía el propósito de establecer relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano, y se apresuró a aclarar que el Papa le había enviado un mensaje en julio de 1973 mediante el cual éste le había expresado sus mejores deseos para el éxito del grupo de trabajo dedicado a la elaboración de la *Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados*, dejando con esto asentado que la iniciativa de acercamiento había tenido su origen en el Vaticano.

La jerarquía llegó incluso a apoyar algunos movimientos sociales, respaldados por el régimen, que reclamaban activamente una mayor justicia social. Particularmente significativos fueron los casos de las invasiones de tierras llevadas a cabo entre 1975 y 1976, las cuales pusieron en tensión a amplias regiones del país. En esa ocasión un buen número de obispos comenzó a hacer especial hincapié en condenar el abuso de la propiedad privada, de acuerdo con la visión tradicional de la Iglesia, lo cual era una cuestión novedosa en el contexto nacional.

En agosto de 1975, por ejemplo, el obispo de Huejutla, en unión de su Consejo Presbiterial, dirigió a sus diocesanos un mensaje especial acerca de la pobreza extrema de los indígenas y "los conflictos en la posesión de las tierras", negándose así a calificar de invasiones lo que podía plantearse como una legítima recuperación de tierras. El obispo Serafín Vázquez dejaba claramente sentados los límites del derecho a la propiedad al afirmar que un acaparamiento de los bienes de producción de la tierra, aunque aparentemente tuviera respaldo legal, constituía "un verdadero atentado contra el derecho de propiedad si por ello grandes sectores de pobla-

ción se ven privados de ejercer su derecho natural de poseer lo necesario para sí mismos y para sus familias".

Pero aún más significativa era la actitud del obispo de Huejutla acerca del origen de las violencias: la primera, un estado permanente de opresión sufrida por los indígenas que se había prolongado por tan largo tiempo; esta violencia se consideraba la más grave y el principio de las otras dos. La segunda consistía en la respuesta violenta a esa opresión por medio de la invasión de tierras, también injusta, cuya responsabilidad recaía en gran parte en aquella estructura de opresión. Finalmente, la violencia de los asesinatos, injusta e incalificable bajo todos los aspectos. Otra denuncia de este tipo fue la que en diciembre de 1975, con motivo de la Navidad, lanzó el obispo de Tehuantepec, Arturo Lona Reyes, quien condenó el asesinato de campesinos en Juchitán, Oaxaca. En un breve mensaje el obispo pedía la intervención de las autoridades para esclarecer los hechos "sin culpables supuestos o fabricados. Y que a los verdaderos culpables se les aplique la ley".

Una condena similar, aunque ésta sí dirigida claramente contra los caciques de la región en connivencia con las autoridades locales, fue lanzada por el obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz. También en el estado de Sonora los conflictos por la posesión de la tierra desembocaron en el asesinato de campesinos. El arzobispo de Hermosillo, Carlos Quintero Arce, denunciaba en su mensaje de Navidad de 1975 el clima de desconfianza, inseguridad y descontento que dicho estado vivía. A los propietarios honestos les pedía tener presente el bien de la sociedad por encima de sus propios intereses; a las autoridades "de distintos niveles" les pedía que mediaran "entre los derechos de las personas privadas y las exigencias de la comunidad, atendiendo al bien común". Sin embargo, también se oponía a que la política agraria del gobierno se convirtiera "en instrumento de oposición entre las clases sociales". Meses después, en su mensaje de Cuaresma de 1976 y ante el aumento de las invasiones de tie-

rras, Quintero Arce insistía en el concepto de justicia social como elemento necesario para la convivencia pacífica. Después de exigir de las autoridades la protección eficaz de los derechos de los ciudadanos, insistía en que: "No habrá justicia social si quienes gozan de bienes económicos no se percatan de las exigencias sociales de la propiedad".

Ahora bien, si la jerarquía se manifestaba dispuesta a apoyar ciertas reivindicaciones sociales, en otros aspectos, como el del control demográfico y el de los contenidos de los "libros de texto", las diferencias entre ésta y el Estado se convirtieron en temas de disputa abierta. Ello condujo a apreciar también un relativo proceso de secularización en la población, que consistía en distanciamiento creciente entre los feligreses católicos y su jerarquía en sus posiciones morales acerca de muchos temas sociales. Así, por ejemplo, en 1972 el gobierno mexicano reorientó radicalmente su política de población, hasta entonces "poblacionista". La tasa de 3.5% anual de crecimiento poblacional y las crecientes dificultades gubernamentales para resolver los problemas mínimos de salud y educación motivaron a la elaboración de un programa denominado de Planeación Familiar Integral, dado a conocer en abril de 1972. El gobierno federal emitió en enero de 1974 una Ley General de Población, cuyo objetivo era "regular los fenómenos que afectan a la población en cuanto a su volumen, estructura, dinámica y distribución". Después, en su discurso de inauguración de actividades del Consejo Nacional de Población, organismo encargado de poner en práctica la política gubernamental al respecto, el presidente Echeverría se refirió a la fabricación de píldoras anticonceptivas mexicanas y afirmó que sería necesario persuadir a maestros y sacerdotes, quienes trabajaban en pequeñas poblaciones, de la utilidad de una política demográfica, pues los modestos sacerdotes tenían todavía una actitud muy reaccionaria al respecto y sería deseable "que conocieran las grandes y progresistas orientaciones que la Iglesia, desde Roma, y

desde hace algunos años ha defendido en el mundo", para que no hubiera objeción a esas medidas.

En respuesta, monseñor Alfonso Toriz, obispo de Querétaro, en representación del episcopado, declaró que "el programa gubernamental de paternidad responsable corre peligro de convertirse en campaña de propaganda anticonceptiva". El entonces arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio, reafirmó lo anterior, así como los dirigentes del Movimiento Familiar Cristiano, quienes opinaron que el programa del gobierno se había desvirtuado. Las autoridades civiles respondieron a las acusaciones y se creó una polémica sobre los aspectos coercitivos del control natal.

Finalmente, el episcopado se vio obligado a emitir un comunicado donde establecía con claridad su rechazo a "toda presión —directa o indirecta— que se haga sobre las parejas para inducirlas, ya sea a que eviten otro hijo, ya sea a que usen determinados medios para ello". Aclaró que "nunca pueden usarse como medios lícitos para combatir los nacimientos, ni el aborto, ni la esterilización, ni los llamados anticonceptivos (píldoras, anticonceptivos, etc.)". Por último, los obispos manifestaron su disposición de colaborar para resolver el problema demográfico en México, "siempre y cuando se respeten la dignidad de la persona humana y las leyes de Dios".

En gran parte como respuesta a la campaña demográfica gubernamental, los obispos elaboraron una *Declaración del episcopado mexicano sobre el respeto a la vida humana*, la cual publicaron el 12 de septiembre de 1975. Ya desde la polémica suscitada en junio de 1974, el entonces arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio, había afirmado que las grandes potencias presionaban a América Latina para que controlara su natalidad. Esta acusación se hizo más clara en la citada declaración sobre el respeto a la vida humana. De acuerdo con los obispos mexicanos, no era raro que muchos de esos vicios —en referencia a los asesinatos, pero también al aborto— se manifestaran también como "manipulación dirigida desde países

dominadores, con la complicidad de grupos nacionales que anteponen sus intereses egoístas, a la dignidad y libertad de las personas". El episcopado mexicano agregó también que la política demográfica y las campañas anticonceptivas, de esterilización y del aborto "son una cortina de humo que oculta maniobras de países dominadores cuyos intereses políticos y económicos se desenmascaran en situaciones de crisis".

A mediados de los años setenta volvió a surgir también la disputa alrededor de la educación, a raíz de los nuevos contenidos de los libros de texto. Éstos, distribuidos desde fines de 1974, encontraron oposición en sectores eclesiales básicamente por sus afirmaciones (ya sea en los textos mismos o en las guías para maestros) en tres puntos: la educación sexual, la teoría sobre la evolución de las especies y las relativas a los sistemas socialistas. Así como en 1962, desde 1975, año en que se anunció la distribución para el año siguiente del nuevo libro de texto, fue la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) la que encabezó la oposición a los textos. El presidente de ésta, Francisco Quiroga, atacó duramente al régimen: "Estoy convencido —dijo— de que ahora se intenta cimentar la construcción de un México comunista". Por su parte, el presidente Echeverría, en un desayuno convertido en mitin con más de doce oradores de la dirección del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), expresó que los libros de texto "ya han comenzado a recibir los embates, como era de esperarse, de los viejos y oscuros y tercos intereses más negativos en la historia de México". Los obispos sostuvieron luego que su condición de pastores los obligaba a decir que los textos en cuestión contenían afirmaciones y manifestaban "ideologías inaceptables para la conciencia cristiana y aun para la moral humana".

Cuando los obispos se volvieron a reunir para tratar el asunto de los libros de texto, el resultado fue un *Nuevo mensaje del episcopado sobre la reforma educativa*. En tono conciliador, el episcopado reconocía la labor de las autoridades civiles en el campo de la educación popular. Los obispos recor-

daban sin embargo que desde la Conferencia de Medellín habían invitado a los ciudadanos a no asumir "una actitud de prevención que llevara a defender sistemas educativos orientados al mantenimiento de estructuras sociales y económicas injustas". Recordaban también que las mismas autoridades habían declarado que los textos eran perfectibles en su contenido y metodología, y por consiguiente exhortaban a los padres de familia y educadores a presentar sus sugerencias ante ellas, "para complementar y perfeccionar el actual enfoque y redacción de algunas áreas de la enseñanza".

Pero no todos los obispos estaban de acuerdo en esa postura conciliadora. En una *Orientación y exhortación pastoral sobre el sentido cristiano de la educación*, los doce obispos de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara se refirieron a la cuestión escolar a partir de la proyección que de ella ofrecían los libros de texto. Las conclusiones eran muy críticas. A pesar de reconocer sus considerables aciertos, los obispos agregaban que, en su condición de pastores, no podían menos que denunciar que dichos textos interpretaban el proceso evolutivo y social del hombre a la luz de una concepción filosófica "incompatible con la Fe cristiana de nuestro pueblo y extraña a su idiosincrasia y cultura". La educación —decían los obispos— no sólo era laica o neutra, sino que iba más allá "al borrar a Dios del horizonte del hombre y presentar las genuinas verdades de Fe como 'prejuicios ya superados' por las ciencias".

En consecuencia, los obispos de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara pedían la continua revisión del "texto único" (en referencia a las reivindicaciones de 1962), y solicitaban a los padres de familia que se organizaran e hicieran llegar a las autoridades sus desacuerdos. La jerarquía católica construía así una nueva presencia en el espacio público de México.

En abril de 1977 el gobierno de José López Portillo (1976-1982) anunció la intención de llevar a cabo una reforma política para fortalecer la democracia formal del país. La medida

tenía el doble objetivo de ser la contrapartida de la lucha represiva contra los movimientos guerrilleros y el instrumento de una renovación en los tipos de democracia formal del sistema político. Desde fines de ese mes, cuando la Comisión Federal Electoral comenzó a consultar a especialistas y a miembros de las diversas corrientes políticas nacionales a fin de elaborar una nueva ley electoral, nadie esperaba que el día de la participación del Partido Comunista Mexicano (PCM) su secretario general propusiera que "los ministros de los diferentes cultos, en su calidad de ciudadanos, debían gozar del derecho de formar parte de cualquier partido político". La propuesta del PCM se refería de hecho no sólo a los miembros del clero, sino a los del ejército, y tendía a eliminar a los "ciudadanos de segunda clase" en el país. Dicha propuesta pretendía, por un lado, establecer firmemente el principio de la democracia sin exclusivismos ideológicos y, por el otro, la posibilidad de constituir un frente con los sectores progresistas de la Iglesia, como se había intentado en otros países.

La mayor parte de los partidos rechazó esta propuesta por principio. Sin embargo, sirvió para abrir un debate en el seno de la Iglesia y en la sociedad mexicana acerca del papel político y social de la primera en el México contemporáneo. No escapaban a este sentimiento de desconfianza hacia la participación política de la Iglesia ni siquiera los partidos tradicionalmente cercanos a ella, como el Partido Acción Nacional o la Unión Nacional Sinarquista. Sólo algunos miembros del clero progresista, que ya con anterioridad habían planteado la necesidad de revisar las leyes en materia religiosa, estuvieron de acuerdo con la proposición del PCM, aunque por razones distintas (ligadas al principio de libertad religiosa) a las de dicho partido. Entre ellos destacaba por su lucidez el obispo Méndez Arceo, quien entendía las razones políticas y de principio que habían llevado al PCM a formular las mencionadas declaraciones. También el obispo de Ciudad Juárez, Manuel Talamás, había manifestado posiciones coincidentes con las de Méndez Arceo. El Secretariado Social Mexicano,

por ejemplo, elogió la proposición del PCM, por parecerle un serio principio de superación de viejas posturas. La mayoría de los dirigentes católicos, sin embargo, reaccionó con desconfianza y temor ante el posible cambio. El cardenal José Salazar, arzobispo de Guadalajara, reafirmó la posición tradicional de la Iglesia mexicana en los últimos decenios tendente a impedir la participación del clero en la política partidista y a mantener el ministerio sacerdotal por encima de las luchas ideológicas.

EL PAPA POLACO Y MÉXICO

Si la reforma política generó el reinicio de un debate y de un proceso de maduración política respecto de la participación política del clero, otro acontecimiento sería el verdadero catalizador de dicho fenómeno: la primera visita de Juan Pablo II a México, con motivo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Originalmente programada para octubre de 1978 en Puebla, fue aplazada para enero de 1979 debido a la muerte repentina del Papa Juan Pablo I en septiembre. En esa ocasión el sumo pontífice atacó en particular a la teología de la liberación, refiriéndose a las interpretaciones del Evangelio influidas por la teoría marxista de la lucha de clases, y afirmó que causaban confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia.

Pero, en realidad, la visita de Juan Pablo II tuvo más relevancia por su repercusión social en el contexto mexicano que por sus referencias doctrinales. En esto influyeron varios factores. En primer lugar, éste fue el primer viaje del recién electo pontífice. De hecho, años después Juan Pablo II todavía recordaba con particular cariño dicha experiencia, porque entre otras cosas el éxito de ese viaje le había dado elementos y fuerza para reproducir el ejemplo en otros países.

Quizá la única particularidad de la visión de Juan Pablo II para el caso mexicano era que tendía a comparar continuamente la realidad de México con la de Polonia, su país de origen, con todo lo que esto representaba en términos ideológicos. En efecto, como aparecería con más claridad en su primera encíclica *Redemptor hominis*, publicada a un mes escaso de su visita a México, Juan Pablo II criticaba fuertemente a los Estados totalitarios, o a los que sufrían esta tentación, por no respetar los derechos elementales del hombre, incluidos los de libertad de conciencia y libertad religiosa. Cabe poca duda de que el Papa no estuviera pensando en el caso mexicano cuando escribió lo anterior, aunque su modelo fuera Polonia y el conjunto de países de Europa del Este. De hecho, en su primera homilía en México Juan Pablo II afirmó: "De mi Patria se suele decir Polonia *semper fidelis*. Yo quiero poder decir también: México *semper fidelis*: México, siempre fiel". La comparación no era un mero accidente o una fórmula discursiva. En una breve recepción con la colonia polaca residente en México, el Papa insistió: "Siento que entre polacos y mexicanos hay un lazo espiritual por la semejanza de destino entre los dos pueblos". En su discurso al pueblo de Monterrey, comparó dicha ciudad con Cracovia, y luego se refirió a la fe del pueblo polaco en sus momentos de mayor prueba.

En general, en los discursos y homilías del Papa durante su primer viaje a México resaltaron tres cuestiones: 1) la insistencia en evitar una confusión entre la actividad pastoral y la política; 2) la búsqueda de la unidad y fidelidad al magisterio jerárquico, y 3) la defensa de los derechos de la persona humana, entre los cuales se encuentra la libertad religiosa. En cuanto al primer punto, el Papa insistió a los sacerdotes que el amor de Cristo no era partidista ni excluía a nadie, "aunque se dirija con preferencia al más pobre", como lo propuso la III Celam de Puebla. Luego, declaró de manera tajante: "Sois sacerdotes y religiosos; no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal".

En suma, ya desde antes de la visita de Juan Pablo II a México, muchos obispos mexicanos habían comenzado a clamar públicamente por mayor justicia social y mayores libertades religiosas. Sin embargo, no cabe duda de que una serie de acontecimientos al final de la década de los años setenta vino a acelerar ese lento proceso de apertura: el Concilio Vaticano II; la influencia de las diversas experiencias latinoamericanas; la creciente diversidad de opiniones dentro del episcopado y de la Iglesia en México; el proceso de apertura democrática iniciado por el gobierno de Echeverría y continuado en el de López Portillo mediante la reforma política; la visita de Juan Pablo II, tanto por sus implicaciones ideológicas como por la repercusión en las masas y en el consecuente fortalecimiento de la presencia social del clero; los crecientes conflictos centroamericanos y las implicaciones sociales y estratégicas que éstos tuvieron en el contexto político mexicano, y finalmente, la profunda y súbita crisis económica y moral que comenzó a experimentar la sociedad mexicana a partir de 1981, cuando los ingresos petroleros se redujeron drásticamente y llegó el fin de la "administración de la abundancia".

En efecto, a principios de junio de 1981 los precios internacionales del petróleo comenzaron a descender. El fin de la bonanza económica hizo evidentes las profundas debilidades del sistema en sus aspectos económicos, sociales y políticos. Por una parte, el endeudamiento externo, contra el cual muchos analistas prevenían desde principios de la década de los setenta, se convirtió súbitamente en el problema principal de la economía mexicana. La corrupción del sistema, basada en gran parte en los inmensos ingresos petroleros y en el creciente endeudamiento, apareció también como otro de los principales problemas sociales, ligado no sólo al sector público sino en general a todos los sectores de la sociedad mexicana. Por último, la reforma política, que había iniciado con brío en 1977, comenzaba a mostrar signos de agotamiento, en la medida en que había servido para fortalecer el sistema representativo de la Cámara de Diputados, pero no había so-

lucionado del todo el problema general de la democracia, en especial en lo relativo al fraude electoral y a la represión violenta e ilegal de grupos opositores.

La Iglesia católica en México había sido, como en otras épocas, una de las pocas instituciones que se atrevieron a criticar, incluso en el momento de mayor bonanza, el modelo de desarrollo mexicano, por las desigualdades, la corrupción, el consumismo y el abstencionismo político que provocaba. Por consiguiente, al inicio de la crisis fue una de las pocas instituciones capaces de continuar esa crítica, erigiéndose al mismo tiempo en autoridad moral frente a la decadencia del Estado y del modelo social que éste representaba. El 9 de septiembre de 1981, ante la proximidad del "destape" del candidato del PRI (Miguel de la Madrid Hurtado) y de las elecciones de julio de 1982, el Comité Episcopal decidió, a nombre de la CEM, enviar un *Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral*. En dicho mensaje los obispos mexicanos recordaban la responsabilidad colectiva sobre los hechos de la nación que el episcopado mexicano había sostenido en su mensaje *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política*, acerca de que todos los mexicanos podían, con su conducta, hacer y exigir la verdad, la justicia, la unión y la responsabilidad en las relaciones, o también practicar y alentar la corrupción, el ocultamiento de la verdad, el interés individualista, la cobardía y la opresión. Pero quizá más importante fue la exigencia clara que por primera vez le hacía el episcopado al Estado de garantizar elecciones libres, que se les diera a los ciudadanos "la libertad plena en el ejercicio de su derecho de elegir".

Era claro, pues, que la Iglesia católica en México no se imponía ya ninguna limitación en cuanto a sus posiciones en materia política. Hasta ese momento, el temor a una reacción del Estado había facilitado la adopción de una actitud precavida, si no es que complaciente, ante ciertas cuestiones políticas, especialmente las electorales. Pero ante el descrédito del modelo propuesto por el régimen de la Revolución mexi-

cana y ante la creciente debilidad del Estado para imponer su proyecto social, la Iglesia comenzó a constituirse en una institución más representativa de la sociedad mexicana y, por lo mismo, en una entidad que podía exigir e indicar al Estado la actitud que debía seguir a nombre de ella.

Así, en 1986, con motivo de elecciones locales en el estado de Chihuahua, los seis obispos de la Región Pastoral del Norte, que comprende el estado de Chihuahua, elaboraron una exhortación pastoral donde llamaban a los cristianos de sus diócesis a vivir cristianamente su militancia política. En dicha exhortación, publicada en marzo de ese año, los obispos firmantes demandaban a los católicos una adhesión crítica a los partidos en que militaban y un sano pluralismo político. Pero, sobre todo, pedían una actitud cristiana ante la corrupción política:

> Para nadie es un secreto —señalaban— que en México las instituciones del poder público están afectadas por una profunda, generalizada y ya muy prolongada corrupción [...] nos referimos aquí a las dimensiones exageradas que ha tomado en México la corrupción en las instituciones oficiales, donde prácticamente se ha institucionalizado al abrigo del poder [...] La corrupción que se ha apoderado desde hace tiempo de las instituciones, se debe primeramente a la reticencia que se tiene para abrirse a una sincera y auténtica democracia [...] La falta de democracia en un partido revela la voluntad decidida de ejercer el poder de una manera absoluta e ininterrumpida. Y el poder absoluto, en manos humanas, necesariamente limitadas, lleva inexorablemente a la corrupción.

La exhortación pastoral era sorprendente, sobre todo si se toma en cuenta que el artículo 130 de la Constitución mexicana limitaba severamente los derechos políticos de los minis-

tros de culto. Cabe recordar que dicho artículo, además de no reconocer personalidad jurídica "a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias", y de no reconocer a los ministros de culto derecho al voto activo ni pasivo o asociarse con fines políticos, les prohibía, entre otras cosas, "hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del gobierno". Tradicionalmente, por lo menos desde mediados de los años treinta, el gobierno mexicano toleró las infracciones a este y otros artículos anticlericales de la Constitución. Pero es cierto también que los obispos nunca habían osado hasta ese momento romper tan abiertamente esta ley con el objetivo de criticar una de las bases del sistema político mexicano, es decir, la supremacía del PRI basada en el fraude electoral. En todo caso, quedaba el camino abierto a una acción aún más audaz.

La oportunidad se presentó en julio de ese año, en ocasión de las elecciones para gobernador y presidentes municipales del estado de Chihuahua. Una semana después de unas votaciones que llamaron la atención de la prensa mundial, porque, se suponía, estaban a prueba las intenciones democráticas del régimen, el arzobispo de Chihuahua y todos los sacerdotes de la arquidiócesis leyeron una homilía donde se comparó al pueblo de Chihuahua con el hombre que había sido asaltado en el camino y socorrido por el buen samaritano. La homilía afirmaba que el pueblo de Chihuahua había sido "víctima de la prepotencia de los que ostentan el poder". Por lo mismo —sostenía la homilía—, los sacerdotes y los católicos no podían mantener pasividad e indiferencia ante el hecho, porque hubiera sido como pasar de largo sin socorrer al herido. Así, decretaban que el domingo siguiente los templos permanecerían cerrados en señal de protesta "para quienes todavía hoy permanecen con los ojos vendados o están ciegos por su propia culpa".

El gobierno mexicano intervino ante la Santa Sede, por conducto del delegado apostólico, para pedir el retiro de la medida, la cual recordaba aquella otra (el cierre de templos)

que sesenta años antes había desencadenado el conflicto cristero. Finalmente, por intervención directa de la curia romana, el arzobispo Almeida aceptó retirar la decisión de suspender el culto el domingo 20, como se había anunciado. Sin embargo, al enunciar esta rectificación, Almeida aprovechó para reafirmar su condena al fraude electoral y además legitimarla por el supuesto aval del Papa: "Nuestra denuncia, con respecto al fraude electoral, queda íntegra y avalada también por el santo padre, porque se trata de una gravísima violación de los derechos humanos que él constantemente ha denunciado y con gran energía". Pocas semanas después, al arzobispo de Chihuahua se le unieron los obispos de Ciudad Juárez y de la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua, para reafirmar su condena "moral" al fraude y pedir la anulación de las elecciones del 6 de julio, como la única opción necesaria, justa, urgente y democrática.

El "efecto Chihuahua", causado por la toma de posición de la mayor parte del clero en dicho estado, supuso varios cambios importantes en las posiciones de muchos obispos en el resto del país. Para comenzar, la Conferencia del Episcopado Mexicano, contrariamente a su costumbre, se solidarizó con sus hermanos obispos "y con todas las personas que de distintas maneras defienden el derecho a elegir libremente la educación, a elegir a sus propios gobernantes". De manera individual, una buena parte de los obispos, y particularmente los arzobispos más representativos de la república (con la notable ausencia del cardenal Corripio, arzobispo de la Ciudad de México), manifestaron su solidaridad con el clero de Chihuahua. El presidente de la CEM y arzobispo de Xalapa, Sergio Obeso Rivera, se refirió incluso al "caso Chihuahua" de manera elogiosa y manifestó que en el futuro se hablaría de él, "sea para referirse a la dignidad y valentía de un pueblo agredido por el fraude político y la mentira desinformante, sea para elogiar a una Iglesia sensible ante las necesidades del pueblo y comprometida con su historia". Monseñor Obeso reiteró:

> Si el 'caso Chihuahua' no resulta en una coyuntura histórica que haga surgir y madurar la vida democrática en nuestra sociedad, para la Iglesia tendrá que representar un cuestionamiento exigente, que nos plantee la necesidad y urgencia de una pastoral verdaderamente profética, incisiva, encarnada, histórica, transformadora, comprometida con los marginados de los derechos humanos tanto individuales como sociales.

El Estado mexicano respondió a principios de 1987 con la promulgación de un duro artículo (343) en el Código Federal Electoral, por el cual se les aplicarían fuertes sanciones y prisión de hasta siete años a los ministros de culto que por cualquier medio y por cualquier motivo indujeran al electorado a votar en favor o en contra de un determinado partido o candidato, fomentasen la abstención o ejercieran presión sobre el electorado. Sin embargo, a fines de ese mismo año se vio obligado a suavizar las sanciones suprimiendo las penas corporales, lo que de hecho equivalió a retirar el artículo mismo por su inaplicabilidad. Era, en cierta forma, el canto de cisne del régimen anticlerical revolucionario.

LA MODERNIZACIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE ESTADO E IGLESIAS (1992-2000)

EL NUEVO MARCO JURÍDICO EN MATERIA DE AGRUPACIONES RELIGIOSAS

El cambio de gobierno en México el 1 de diciembre de 1988 fue el escenario para una de las transformaciones más importantes en materia de relaciones Estado-Iglesias en México. Ese día, en su toma de posesión, el presidente Carlos Salinas de Gortari sostuvo que "el Estado moderno es aquel que mantiene transparencia y moderniza su relación con los partidos políticos, los grupos empresariales, con la Iglesia", ante la presencia de los principales miembros de la jerarquía católica mexicana. El hecho era inusitado e insólito, porque nunca antes, durante el periodo del régimen de la Revolución mexicana, un miembro del episcopado mexicano había estado presente en una ceremonia oficial, y nunca, en la historia de la Revolución mexicana, un presidente había planteado la necesidad de modernizar las relaciones con la Iglesia católica.

La propuesta del presidente Salinas acerca de modernizar las relaciones del Estado con la Iglesia fue complementada una semana más tarde con declaraciones del secretario de Gobernación, Fernando Gutiérrez Barrios. El funcionario encargado de las relaciones con las Iglesias admitió la posibilidad de un diálogo público para examinar la situación. Partiendo del hecho de que "la Iglesia existe", estimó que las premisas del diálogo público deberían ser la separación Iglesia-Estado, la educación laica en las escuelas públicas y la libertad de creencias. Poco antes, el vocero del episcopado, Felipe Hernández Franco, había manifestado que el diálogo en-

tre la Iglesia y el gobierno debería ser público y recoger la discusión sobre reformas a los artículos 3º y 130 de la Constitución, la apertura de los medios de comunicación al clero, la ampliación de los derechos educativos y el derecho al voto para los sacerdotes.

El debate que se generó desde los primeros días fue intenso y abundante. Como ya se mencionó antes, algunas personalidades y distintos partidos políticos habían planteado anteriormente la necesidad de reformar algunos de los artículos anticlericales de la Constitución, o, por lo menos, establecer un nuevo tipo de relación entre Iglesia y Estado. En 1987, por ejemplo, tanto algunos sectores del principal partido de izquierda —Partido Mexicano Socialista (PMS)— como del principal partido de derecha —PAN— coincidían en dicha cuestión. Gilberto Rincón Gallardo, uno de los dirigentes del PMS y posteriormente del Partido de la Revolución Democrática (PRD), publicó ese año un alegato en favor de nuevas relaciones entre Iglesia y Estado. El dirigente socialista aclaró que pedía el reconocimiento de los derechos cívicos de los sacerdotes en tanto que ciudadanos, pero no los de la Iglesia como institución, pues eso propiciaría "el manejo corporativo de derechos individuales". Por otra parte, ese mismo año el PAN elaboró un documento para su presentación ante la Cámara de Diputados donde se proponía reformar los artículos 130, 5º, 24 y 27, es decir, todos los anticlericales, salvo, de manera significativa, el artículo 3º, relativo a la educación laica, pública y gratuita. De acuerdo con el documento, era necesario "olvidar rivalidades del pasado y adoptar una apertura al progreso, a la civilización y por ello respetar las funciones propias de las Iglesias".

La iniciativa gubernamental tampoco fue aprobada por unanimidad dentro del mundo católico. No todos estaban de acuerdo en lo concerniente a la modernización de relaciones, ni creían que fuese el camino adecuado para la acción de la Iglesia. Curiosamente, los sectores integristas más conservadores también se oponían a las reformas. Así, por ejemplo,

para el dirigente del grupo católico de derecha Provida, Jorge Serrano Limón, la función de la Iglesia era atender espiritualmente a la sociedad: "El sacerdote no debe participar en política, aunque tiene derechos que son incuestionables".

En el otro lado del espectro político católico se encontraban varias organizaciones que, por distintas razones, veían con igual desconfianza la posibilidad de un otorgamiento de derechos políticos al clero y a la Iglesia como institución jerárquica. Según estos grupos, entre los que se encontraban los obispos de Oaxaca y Chiapas:

> Las preocupaciones actuales del pueblo, tan necesitado de una Iglesia comprometida con sus angustias y esperanzas, no parecen exigir una Iglesia enfrascada en demandas diplomáticas y protocolarias como la de tener relaciones con el Vaticano o la de ser reconocida como interlocutor privilegiado. Se siente, en cambio, la ausencia de un servicio profético que, al lado de las mayorías empobrecidas, haga oír la voz de los que no son oídos y reivindique el poder para los desposeídos.

Pese a lo anterior, el anuncio de la segunda visita del Papa a México, la cual tuvo lugar en 1990, sirvió para que nuevamente las expectativas de muchos dirigentes católicos fueran creciendo. Sin embargo, en este periodo las presiones se dirigieron hacia la posibilidad de establecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede, más que al arreglo interno de la cuestión jurídica de las Iglesias. Respecto a lo primero, se advertía una división en la jerarquía, pues si bien el delegado apostólico quería ligar ambas cuestiones, muchos obispos, como el de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, manifestaron que éstas eran distintas, dando prioridad a la modificación de los artículos constitucionales y poniendo en un nivel totalmente secundario, aunque sin rechazarlo, el estableci-

miento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede.

Finalmente, en su tercer informe de gobierno el 1 de noviembre de 1991, el presidente Salinas dio los primeros pasos para promover un nuevo estatus legal de las Iglesias conforme a los tres principios mencionados tres años antes: separación entre las Iglesias y el Estado, educación laica en las escuelas públicas y libertad de cultos. En el mencionado informe a la nación, Salinas expuso sus ideas sobre qué rumbo debería seguir la reforma legal sobre religión: "Recordemos —dijo— que en México la situación jurídica actual de las Iglesias derivó de razones políticas y económicas en la historia y no de disputas doctrinales sobre creencias religiosas, por lo que su solución debe reconocer lo que debe perdurar y lo que debe cambiar". Luego, agregó:

> Por experiencia el pueblo mexicano no quiere que el clero participe en política ni acumule bienes materiales, pero tampoco quiere vivir en la simulación o en la complicidad equívoca. No se trata de volver a situaciones de privilegio sino de reconciliar la secularización definitiva de la sociedad con la efectiva libertad de creencias, que constituye uno de los derechos humanos más importantes.

Cuando concluyó el debate, en virtud de la aprobación de la propuesta de reformas constitucionales en materia religiosa, el discurso del gobierno había cambiado en forma casi imperceptible: "la Iglesia" —referencia a la Iglesia católica— pasó a ser "las Iglesias", para tomar en cuenta la creciente heterogeneidad religiosa en México. El 28 de enero de 1992 se publicaron en el *Diario Oficial de la Federación* las reformas constitucionales hechas por el Estado mexicano para modernizar las relaciones con las Iglesias. En realidad, el núcleo central de las reformas se dirigió a reconocer los derechos de

las instituciones religiosas, más que la libertad individual de los creyentes, la cual no fue nunca puesta en cuestionamiento. En otras palabras, la reforma reconoció los derechos de los creyentes para actuar, no únicamente como individuos, sino de manera colectiva, organizada e institucionalizada. La Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma habían establecido la libertad de creencias y de culto, en un marco de separación. Lo que la Constitución de 1917 había establecido explícitamente, en medio del radicalismo revolucionario anticlerical, era el no reconocimiento de "personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias". Por lo tanto, al no ser sujetos de derechos, éstas carecían de la posibilidad legal de ejecutar actos jurídicos, lo cual no las eximía de tener obligaciones sociales y políticas, aunque todas fuesen negativas: no podían poseer ni administrar escuelas primarias, tener propiedades ni participar en política, por ejemplo. Lo que las reformas de 1992 establecieron, esencialmente, fue el derecho de los creyentes a actuar de manera colectiva y organizada.

De esa manera, el nuevo artículo 3º permitía la propiedad y la administración por parte de organizaciones religiosas de planteles donde se imparte educación primaria, secundaria y normal, así como la destinada a obreros y campesinos. El artículo 5º eliminó la prohibición de tener votos religiosos; el 24 siguió garantizando la libertad de creencias religiosas y permitía que los actos religiosos de culto público se celebrasen, de manera extraordinaria, fuera de los templos; el 27 permitió que las asociaciones religiosas pudiesen adquirir, poseer o administrar "exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto", y el 130 restituía a las Iglesias y agrupaciones religiosas su personalidad jurídica como asociaciones religiosas, "una vez que obtengan su correspondiente registro", y aligeró, aunque mantuvo, restricciones a las actividades políticas de los ministros de culto. En suma, las reformas reconocían más que nada las acciones colectivas, organizadas e institucionalizadas de los creyentes.

El reconocimiento de personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas, al establecer derechos y obligaciones legales para éstas, modificó también el tipo de relación que las Iglesias y otro tipo de agrupaciones o comunidades religiosas establecían con el Estado, es decir, con el conjunto de instituciones políticas y, por supuesto, con el resto de la sociedad. En ese sentido, además de contribuir a una mayor transparencia en el trato entre gobernantes y gobernados, las reformas contribuyeron a dar una mayor visibilidad a numerosas Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias, pues, con el registro formal como asociaciones religiosas, pudieron alcanzar una presencia pública que antes se les negaba y que sólo favorecía a la Iglesia mayoritaria, puesto que la presencia social y pública de ésta era innegable. Se puede decir entonces que, al otorgarles un reconocimiento jurídico, en cierto sentido las principales beneficiarias de las reformas fueron las Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias.

En julio de 1992 el Congreso aprobó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que estableció precisamente la categoría de "asociación religiosa", permitiéndoles así personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas que quisieran registrarse ante la Secretaría de Gobernación, obteniendo así ciertas garantías jurídicas y ventajas fiscales. Así, a principios de 1994, la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación tenía ya registradas más de mil quinientas asociaciones religiosas. En el año 2000 el número de asociaciones religiosas registradas sumaba ya más de seis mil, y en marzo de 2020 había ya nueve mil quinientas cincuenta y ocho, de las cuales tres mil quinientos cincuenta y una, es decir, 37%, eran católicas (seiscientas noventa y ocho matrices y dos mil ochocientas cincuenta y tres derivadas). La enorme mayoría de las agrupaciones religiosas con registro eran Iglesias evangélicas. Adventistas del Séptimo Día, pentecostales y neo-pentecostales, Iglesia de la Luz del Mundo, Asambleas de Dios y muchas otras se unen a las históricas protestantes de mayor tradición en México, como las

Iglesias metodista, luterana y bautista, con presencia secular en el país. Pero, además, sobresalen por sus numerosos y crecientes afiliados otras Iglesias como la de los testigos de Jehová (Sociedad de la Torre del Vigía) o los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días). Junto a ellos, otras confesiones religiosas no cristianas han encontrado su espacio en México; la comunidad judía, los musulmanes, budistas, sijs e hindúes, etcétera. El número de asociaciones no refleja el número de creyentes de cada religión, sin embargo, el censo al final de la década habría de mostrar que ya 12% de los mexicanos no eran católicos. Este hecho por sí mismo confirmaría la creciente importancia de las asociaciones religiosas minoritarias y su participación incuestionable en la sociedad mexicana.

El número de católicos, en efecto, había seguido disminuyendo en las décadas precedentes. En 1960 representaban 96.47%; en 1970, 96.17%; en 1980, 92.62%, y en 1990, 89.7%. La tendencia, por lo demás, continuaría en las siguientes décadas. El porcentaje de protestantes y evangélicos, por el contrario, había aumentado esas décadas, pasando de 1.65% en 1960 a 1.82% en 1970, a 3.29% en 1980 y a 4.89% en 1990. El resto lo cubrían las otras Iglesias minoritarias y los no creyentes, que también iban en aumento. La tendencia continuaría por el mismo camino: en el año 2000 la proporción de católicos disminuyó a 88.22% y en 2010 a un 82.72%, mientras que protestantes y evangélicos aumentaron a 7.27% en el 2000 y a 9.72% en 2010. Los primeros resultados del censo de 2020 muestran que el porcentaje de católicos disminuyó a 77.7%.

Además de concederles una personalidad jurídica a las Iglesias y asociaciones religiosas, las enmiendas al artículo 130 les dieron a los ministros de culto el derecho a votar y eliminaron varias limitaciones a su libertad de expresión oral y escrita, tales como la prohibición a criticar las leyes fundamentales del país y a comentar sobre política nacional. No obstante, el nuevo artículo 130 aún conserva algunas restric-

ciones a las tareas de las agrupaciones religiosas y sus clérigos. Por ejemplo, aún prohíbe que los ministros de culto ocupen o se postulen a un cargo público (a menos que se retiren de su ministerio con cierta antelación), o que se unan a cualquier campaña con fines políticos o proselitistas en representación de candidatos de cualquier partido político. Los clérigos tampoco pueden expresar oposición a las leyes o instituciones del país en ceremonias o actividades religiosas públicas ni en publicaciones religiosas, ni atacar de manera alguna los símbolos de la nación. Asimismo, las restricciones políticas se extienden a todos los fieles, pues queda estrictamente prohibida "la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa". Por lo tanto, al menos de nombre, no puede haber un partido demócrata cristiano o social cristiano en México. El artículo 130 también prohíbe la celebración de reuniones políticas en los templos.

Las reformas en materia religiosa, en suma, eliminaban los aspectos más anticlericales de la Constitución y regresaban al espíritu liberal de 1857 y las Leyes de Reforma. No sólo se adoptó como principio rector en el artículo 130 la "separación histórica" entre el Estado y las Iglesias; además, el artículo 3º de la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, aprobada en julio de 1992, estableció que el Estado mexicano es laico y ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, "sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros".

Aunque los miembros de la jerarquía católica expresaron puntos de vista divergentes sobre las reformas en materia religiosa, al parecer por lo menos hubo consenso respecto de que los cambios constitucionales y la nueva legislación de 1992 representaron un avance en comparación con el pasado. Sin embargo, desde la aprobación de las nuevas leyes fue evidente que no todos los obispos estaban de acuerdo en qué

postura adoptar en este sentido; es decir, si debería aceptarse legislación, cuestionarse o exigirse su modificación a corto o mediano plazo. Por un lado estaban quienes pensaban (la mayoría) que las reformas legislativas eran una oportunidad de mejorar las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, por consiguiente, de ampliar el papel de la Iglesia católica en la sociedad; por el otro estaban quienes no comulgaban con la nueva ley, por considerar su propósito insuficiente o creer que su aceptación favorecería, en algunos casos, una restricción de la libertad eclesiástica, puesto que, desde su punto de vista, la Secretaría de Gobernación tenía facultades excesivas.

La Conferencia del Episcopado Mexicano emitió en agosto de 1992 una declaración conjunta sobre la nueva ley de asociaciones religiosas. La mayoría de los obispos apoyó la aceptación crítica de la nueva ley, es decir, una aceptación con reservas. El documento afirmaba que ésta abría un camino para poner fin a la hostilidad entre la Iglesia y el Estado y era "un paso firme para superar la simulación forzada y comenzar a vivir dentro de un orden jurídico fundamentalmente justo, aunque perfectible". Señalaron, por ejemplo, que el derecho a la libertad religiosa en el campo educativo era uno de los derechos humanos aún no plenamente reconocidos y que colocaban a nuestro país en claro rezago en el ámbito internacional. Como se verá más adelante, el tema de la libertad religiosa articularía en buena medida las demandas futuras de los prelados mexicanos.

Como corolario de las reformas, el 21 de septiembre de 1992 el Estado mexicano y la Santa Sede anunciaron el establecimiento de relaciones diplomáticas, nunca totalmente formalizadas y suspendidas de hecho desde la época de las Leyes de Reforma, si bien existieron durante el imperio de Maximiliano (1863-1867). El presidente Salinas dijo, en todo caso, que las relaciones diplomáticas con la Santa Sede eran un paso hacia el establecimiento de la reforma constitucional

y “el punto final de un largo proceso de conciliación nacional”.

LA SACUDIDA EN LAS RELACIONES CON EL ESTADO DESPUÉS DE LAS REFORMAS

Aunque muchos pensaron que las reformas constitucionales significarían el fin de las diferencias entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, lo cierto es que dichas reformas, si bien les garantizaban claros derechos a las agrupaciones religiosas y en ese sentido establecían relaciones más claras entre ambas instituciones, con mejores canales de comunicación, no eliminaban las distintas concepciones del papel que debían desempeñar las Iglesias en la vida pública ni las múltiples causas de fricción que de ello emanaban. Dos acontecimientos importantes habrían de poner a prueba, en ese sentido, las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia católica.

El brutal asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas, cometido el 24 de mayo de 1993, llevó a muchos miembros del clero a proclamar que su muerte de alguna forma era resultado de las nuevas relaciones. Esta opinión, a su vez, tendió a fomentar la postura de quienes abogaban por una Iglesia más liberadora o profética, más alejada de la intervención estatal. La versión oficial —que el incidente fue parte de una confrontación entre bandas de narcotraficantes, y que el cardenal había sido confundido por error con uno de los capos de la droga— no satisfizo a todos los prelados católicos.

De hecho, en las primeras semanas después del asesinato los obispos exigieron de manera unánime una explicación “clara y creíble” del caso. Algunos obispos refutaron abiertamente la versión oficial del asesinato. Carlos Quintero Arce, arzobispo de Hermosillo, sostuvo que la versión del gobierno estaba llena de contradicciones, contenía datos incoherentes y no era convincente. Otros, más cautelosos, como el obispo

de Chilpancingo-Chilapa, Efrén Ramos Salazar, expresaron confianza en las autoridades, pero también declararon que la Iglesia no quedaría satisfecha mientras las investigaciones policiacas carecieran de coherencia y certeza. Con el tiempo, se formaron dos grupos de opinión principales respecto de la muerte del cardenal. Por una parte estaban los líderes del episcopado tales como el arzobispo de Monterrey y presidente de la CEM, Adolfo Suárez Rivera, así el obispo auxiliar de Guadalajara y secretario general de la Conferencia, Ramón Godínez Flores quienes, junto con el nuncio papal Girolamo Prigione y otros obispos allegados a ellos —incluido el obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso—, expresaron satisfacción con la forma como se llevaron a cabo las investigaciones y, en especial, con la versión e hipótesis oficial de la Procuraduría General de la República. Esta postura, en cierta forma, fue apoyada por el Papa Juan Pablo II cuando dijo, durante su tercera visita a México en agosto de 1993, que el asesinato de Posadas no afectaría las relaciones entre México y el Vaticano. Ello no impidió que muchos obispos continuaran expresando sus dudas sobre las investigaciones y los posibles motivos del homicidio. Por ejemplo, a Adolfo Hernández Hurtado, Javier Navarro y José Guadalupe Martín Rábago, tres de los obispos auxiliares de la arquidiócesis de Guadalajara, les preocupaba que el asesinato del cardenal pudiera haber tenido "otros móviles que no sólo afectarían a la Iglesia, sino a la estabilidad misma del país". El abad de la Basílica de Guadalupe declaró que la sociedad mexicana no estaba convencida de que los hechos donde había perdido la vida el cardenal Posadas Ocampo "fueran accidentales o circunstanciales".

El caso que habría de marcar el fin de siglo en la vida de la Iglesia católica mexicana se centraría en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, encabezada por el obispo Samuel Ruiz. El hecho de que dicho prelado fuese uno de los pocos defensores de los derechos de los pueblos indígenas lo convirtió en un personaje sospechoso a ojos de muchos fun-

cionarios y caciques locales. La situación fue particularmente tensa desde finales de los años setenta, cuando los movimientos guerrilleros se extendían en Centroamérica, con el consecuente incremento de las migraciones y fricciones a lo largo de la frontera entre México y Guatemala.

La presión ejercida por los grupos de poder locales se intensificó en las décadas siguientes, en la medida en que la situación social en Chiapas se volvía cada vez más explosiva. Un ejemplo de ello fue el caso de Joel Padrón, párroco de Simojovel y promotor de causas sociales, quien fue encarcelado en septiembre de 1991. Cuando fue puesto en libertad dos meses después (en buena medida gracias a la ayuda de los medios de comunicación), el dirigente de la Unión Ganadera local solicitó el cambio del sacerdote, porque —dijo— "los de San Cristóbal todos son iguales; son guerrilleros y se meten en política". Los ganaderos y comerciantes más influyentes de la región constantemente acusaban al obispo Ruiz de provocar la desestabilización de la zona.

Un año después de la liberación del párroco, empezaron a aparecer pintas en San Cristóbal que, haciendo alusión a Samuel Ruiz, decían: "¡Fuera el obispo rojo con sus curas guerrilleros!", o "¡Muera el Centro de Derechos Humanos!". Dicha institución, denominada "Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas", dirigida por el obispo Ruiz, estuvo en el centro de otra disputa con el ejército en abril de 1993, cuando defendió a un grupo de indios tzotziles acusados de asesinar a dos oficiales.

Posteriormente, se daría a conocer que los militares asesinados habían descubierto por azar algunas instalaciones del denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), lo cual había desencadenado su muerte. La posición del obispo, relativamente ambigua, pues, comprometida con la causa, pero no necesariamente solidaria con los medios del movimiento guerrillero, habría de generarle muchas dificultades. Samuel Ruiz, acusado de desestabilizar la región, afirmaría: "Si estabilidad significa robar a los indígenas, matarlos

impunemente, despojarlos y desestabilizar —y por ello, a través del Evangelio los indígenas se dan cuenta de que deben unirse, y de acuerdo con sus análisis se organizan y defienden sus derechos—, la diócesis sí desestabiliza". Evidentemente, el obispo Ruiz expresaba así su apoyo a una "Iglesia profética" más que a una "Iglesia de poder".

Pero la diócesis de San Cristóbal no era la única en denunciar la extrema pobreza tan difundida, la corrupción política y la creciente injusticia social. A finales de 1992 siete obispos del estado de Veracruz denunciaron que en México el verdadero ejercicio de la democracia "dista mucho del ideal"; que el creciente empobrecimiento del pueblo "está llegando a extremos intolerables"; que la falta de trabajo y el desempleo son "alarmantes", e incluso que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) podría conducir a un estilo de vida consumista y al peligro de que "una organización social más justa y digna" se viera obstaculizada o se volviera imposible. Obispos diversos hicieron muchos comentarios de este tipo durante esos años. Por lo tanto, en oposición a lo que muchos esperaban, la tendencia dentro de la Iglesia católica después de las reformas constitucionales no fue la de someterse a las autoridades políticas, sino la de reforzar una postura más crítica frente a los sistemas político, social y económico de México. Existían incluso añejas razones doctrinales para explicar la creciente oposición de los líderes católicos al proyecto económico de desarrollo, el cual habría fomentado, desde su perspectiva, sólo mayor marginación, pobreza y polarización social.

El levantamiento armado de los indígenas en Chiapas el 1 de enero de 1994 provocó que los obispos modificaran su actitud y apoyaran incondicionalmente al de San Cristóbal, cuyas posturas pastorales habían sido puestas en tela de juicio semanas antes por el nuncio apostólico, Girolamo Prigione, y varios arzobispos. Éstos buscaban destituirlo o su cambio a otra diócesis menos conflictiva. El elemento religioso había aparecido desde el principio, ya fuese en conexión con la

presunta participación del obispo Samuel Ruiz o de algunos miembros de órdenes religiosas en el movimiento armado, el supuesto carácter ecuménico del Ejército Zapatista y los primeros esfuerzos de paz hechos por las principales Iglesias. El hecho de que las pláticas entre el comisionado para la paz, Manuel Camacho Solís, y los rebeldes se realizaran en la Catedral de San Cristóbal bastó para despertar todos los temores que supuestamente habían desaparecido con la nueva relación resultante de la legislación religiosa promulgada en 1992. Dichos temores se incrementaron con la participación del obispo en la Comisión Nacional de Intermediación (Conai), que luego habría de ser acusada de ser partidaria del bando zapatista más que neutral en el conflicto.

El papel del obispo Samuel Ruiz en el levantamiento indígena fue, por supuesto, motivo de polémica dentro y fuera de la Iglesia. Hubo quien siempre lo consideró parte integrante de la rebelión, aunque no mostrara más que pruebas circunstanciales para sostener esa idea. Su evidente y admitida falta de neutralidad en el conflicto chiapaneco era para estas personas suficiente prueba de que, mientras él permaneciera en la zona, no habría solución posible. Había quienes lo tachaban de tener doble cara, de no cumplir lo prometido ni lo pactado, de generar situaciones comprometedoras en abiertos actos de provocación que no contribuían a la distensión en Chiapas. Otros, por el contrario, admiraban su compromiso, paciencia y prudencia ante el hostigamiento de los grupos de poder locales, reacios a cualquier forma de cambio. Samuel Ruiz en su propio libro sobre la labor pastoral desarrollada en la diócesis admitió que sabía del levantamiento, pero también señaló que "el obispo es pastor, no delator", por lo que, a pesar de no estar de acuerdo con la rebelión armada, tampoco podía ir en su contra ni mucho menos denunciarla.

Por su parte, el episcopado se expresó en este problema en toda su diversidad. Al final, lo mejor que los obispos pudieron hacer fue crear una Comisión para la Reconciliación y la

Paz en Chiapas, con lo cual dieron un poco de cobijo al obispo de San Cristóbal, pero sin tener realmente capacidad de intervención en el conflicto. Las relaciones entre el gobierno, los zapatistas, los partidarios del obispo Ruiz, sus enemigos, los llamados católicos "de costumbre" y las fuerzas paramilitares agrupadas en la organización Paz y Justicia se volvieron sumamente complejas. En más de una ocasión, como en Acteal en diciembre de 1997, los conflictos terminaron en tragedia.

Al avanzar el sexenio las relaciones establecidas entre el episcopado y el gobierno federal se tornaron frías y distantes. El anticlericalismo del presidente Zedillo, compartido por una parte de la sociedad, se topó con el surgimiento de una nueva generación de obispos menos dispuestos a transigir con el gobierno, a pesar de las reformas recientemente aprobadas. La cuarta visita del Papa a México en 1999, para entregar el documento postsinodal *Ecclesia in America* y declarar a la Virgen de Guadalupe Patrona de América, se convertiría en una ocasión adicional para refrendar una relación cordial, aunque distante, con el gobierno en turno. Pero, al final, la tensión tuvo consecuencias. En 1999 la renuncia del obispo de San Cristóbal de las Casas fue aceptada en el Vaticano y se alejó a su obispo coadjutor, al ser nombrado obispo de Saltillo, dando inicio a otra etapa en la diócesis de San Cristóbal.

LA IGLESIA EN LA ERA DE LA DEMOCRACIA Y EL POPULISMO (2000-2020)

LA DERROTA DEL PRI Y LAS EXPECTATIVAS ECLESIALES

El 2 de julio del 2000 un candidato populista de derecha, católico practicante proveniente de Guanajuato, el estado proporcionalmente más católico y en muchos sentidos el más conservador del país, ganó las elecciones presidenciales. Vicente Fox había tenido gestos provocadores, como la utilización de un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe desde el mitin de inicio de su precampaña. Lógicamente, su llegada a la presidencia de la república el 1 de diciembre del mismo año despertó expectativas de cambio en algunos grupos y temores en otros, en relación con el tema religioso. Por primera vez —se decía— México tendría un jefe del Ejecutivo católico practicante, lo cual significaría el fin de los gobiernos anticlericales y la llegada de una nueva época de reconciliación entre la(s) Iglesia(s) y el Estado.

Al mismo tiempo, los defensores de la laicidad, de la separación entre el Estado y las Iglesias y de las libertades civiles aparejadas a dichas nociones advertían de los peligros de confesionalizar la política, o de que las normas doctrinales de una o varias Iglesias comenzaran a incidir en el diseño de políticas públicas, sobre todo aquellas dirigidas a cuestiones de educación, población y salud sexual y reproductiva. La ausencia durante todo el siglo XX de alternancia política democrática conducía también a algunos a pensar que el voto del 2 de julio, en la medida en que era "histórico", suponía también un claro mandato para el cambio de régimen.

Algunas personas, entre las cuales se encontraban no pocos miembros de las dirigencias eclesiales y sobre todo de la jerarquía católica, albergaban la esperanza de un espectacular cambio de ruta. No hilaban en el vacío. Ciertos antecedentes permitían cultivar este sentimiento. El 25 de marzo del 2000, en plena campaña electoral por la presidencia de la república, aunque también en medio del jubileo de su Iglesia, el episcopado católico mexicano había hecho pública una carta pastoral titulada: *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión, comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio*. En su momento, la carta pastoral fue interpretada por algunos, no carentes de razón, como un respaldo abierto de la mayoría del episcopado a la candidatura de Vicente Fox. El propio candidato del PAN hizo lo posible para que así se tomara, resaltando de ella los párrafos que mencionaban la posibilidad de la alternancia.

Fue muy evidente, en todo caso, que el episcopado mexicano en su gran mayoría le apostó a la victoria de Vicente Fox el 2 de julio. Contribuyó a dicha visión de una cercanía ideológica el hecho de que, en la parte final de su campaña, dicho candidato envió una carta a dirigentes religiosos de distintas Iglesias en la que expuso un "decálogo" de promesas. Fox propuso en su "Proyecto para la Nación sobre Libertades Religiosas y Relaciones Estado-Iglesias" las siguientes reformas: 1) promover el respeto al derecho a la vida desde el momento de la concepción hasta el momento de la muerte natural; 2) apoyar el fortalecimiento de la unidad familiar, que en México es un recurso estratégico; 3) respetar el derecho de los padres de familia a decidir sobre la educación de sus hijos; 4) promover el libre acceso para la asistencia espiritual y religiosa en los centros de salud, penitenciarios y asistenciales, como los orfelinatos y los asilos para ancianos; 5) responder al interés manifestado por las Iglesias para promover un amplio espacio de libertad religiosa a partir del 24 constitucional; 6) en congruencia con el derecho humano a

la libertad religiosa y con los acuerdos internacionales suscritos por México en esta materia, promover que se eliminen las contradicciones entre los artículos 24 y 130 de la Constitución, reformando el 130 en la parte que restringe la libertad religiosa, la cual proclama el artículo 24; 7) abrir el acceso a los medios de comunicación a las Iglesias, para que éstas puedan difundir sus principios y actividades; 8) promover que en el marco de una reforma hacendaria integral se defina un régimen fiscal para las Iglesias, con deducibilidad de impuestos, cuando contribuyan al desarrollo humano; 9) terminar con la discrecionalidad para autorizar la internación y la permanencia en México de los ministros de culto de las Iglesias, y 10) promover la homologación voluntaria de los estudios eclesiásticos en el ámbito civil respetando los programas y contenidos de las materias que imparten los seminarios o instituciones de formación religiosa.

No cabe duda de que, en su calidad de proyecto, algunas de estas medidas pretendieron en algún momento establecerse, por ejemplo, a través del Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que hasta ese momento no había sido elaborado. Hubo también intentos por modificar la Ley misma, para permitirles a los ministros de culto participar en política o eliminar la prohibición a los funcionarios de participar en ceremonias religiosas de culto público. Muchas de estas promesas eran, de manera evidente, difíciles de cumplir, y lo serían aún más una vez que las elecciones del 2 de julio arrojaran como resultado un Congreso sin mayoría absoluta de algún partido. De cualquier manera, el "decálogo" fue visto por muchos como una prueba de la alianza entre el conservadurismo religioso y el panismo, o, por lo menos, entre la Iglesia católica y el foxismo. Sin embargo, en la práctica la supuesta alianza no rindió los frutos esperados. Así, en 2002, después de un año de práctico silencio, el episcopado católico mexicano se reagrupó para exigir, una vez más, una serie de reformas a la Constitución y a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que apenas se ha-

bían hecho una década antes. La demanda se aglutinó bajo la noción de "libertad religiosa". Detrás de ésta existían exigencias muy concretas, como la introducción de la instrucción religiosa en las escuelas públicas y la posibilidad para las Iglesias de poseer o administrar medios electrónicos de comunicación, léase radio y televisión. Sin embargo, la oposición a estos cambios fue férrea, por lo que hizo difícil llevarlas a cabo para un gobierno que tempranamente comenzó a mostrar signos de desgaste.

De hecho, como suele acontecer con los liderazgos populistas, las declaraciones y gestos simbólicos de Fox antes y durante la campaña habían sido ambiguos y contradictorios. Después de iniciar su campaña enarbolando el estandarte de la Virgen de Guadalupe, cuando se reunió con los grupos de evangélicos, comparó al PRI con la Iglesia católica, señalando que ambos eran monopolios contra los que había que luchar. En algunas ocasiones se expresó en favor de que en las escuelas públicas se pudiera optar por la educación religiosa, pero luego defendió el artículo 3º y la educación laica. Desde la campaña, se anunciaba que Fox consideraba relevante "la salud espiritual de México". En reunión con los evangélicos, Fox también les habría prometido a las Iglesias otorgarles tiempos oficiales en radio y televisión. Se habló incluso de la posibilidad de cambiar los artículos 3º y 130 de la Constitución, lo cual era ciertamente difícil, en la medida en que el Partido Acción Nacional no tenía los dos tercios necesarios en las Cámaras para lograrlo.

Cabe hacer notar que, en el contexto de la campaña política, la libertad religiosa se presentaba como una oferta antepuesta al régimen autoritario, ligado a una concepción laica de corte anticlerical y antirreligioso. El Estado de la Revolución se mostraba así por el candidato panista como intolerante, persecutorio y negador de las libertades religiosas. De allí las frecuentes alusiones al "jacobinismo trasnochado", aunque fuesen acompañadas por una promesa de mantenimiento del Estado laico y la educación obligatoria, laica y

gratuita. Detrás de estos ataques se delineaba una pretensión de eliminar al máximo la capacidad regulatoria de las religiones por parte del Estado. Se hizo público incluso un proyecto (que nunca pudo llevarse a cabo) para sustituir a la Subsecretaría de Asuntos Religiosos por un "Consejo Nacional para la Libertad Religiosa". En realidad, esta manera de concebir al Estado laico no respondía únicamente a razones electorales, sino a una convicción personal que habría de expresarse en numerosas ocasiones durante su gobierno. Fox se presentaba, así, como un fiel seguidor de las posturas tradicionales católicas, pero al mismo tiempo, como un típico líder populista, el cual terminaría por tener más gestos simbólicos que cambios legales.

El primer acto público de Vicente Fox, el día que tomó posesión de la presidencia, fue asistir a una ceremonia religiosa en la basílica de Guadalupe. La intención de romper con una tradición de separación y manifestar abiertamente sus creencias religiosas continuó durante la misma jornada. En otra ceremonia pública en el Auditorio Nacional, su hija le entregó "de forma espontánea" un crucifijo, imagen que apareció en muchas primeras planas al día siguiente. Las alusiones a Dios comenzaron a hacerse frecuentes, no sólo en el presidente sino también en muchos de sus colaboradores, deseosos de manifestar públicamente sus creencias y de impulsar una especie de apostolado político-religioso entre los mexicanos.

Se anunciaba así, a través de acciones que comportaban una gran ambigüedad (a partir de una enorme confusión entre lo privado y lo público), la trayectoria de un gobierno que intentaría, por diversos medios, modificar las relaciones del Estado mexicano con las Iglesias, así fuese al costo de violentar la ley. El tiempo habría de mostrar, sin embargo, que dichos gestos políticos, aunque repetidos en diversas y parecidas formas a lo largo de los siguientes seis años, no aportarían ningún cambio trascendente en las relaciones del nuevo

gobierno con las Iglesias ni mucho menos en las de éstas con el Estado.

Las razones de lo anterior tenían que ver, más que con la ausencia de un proyecto claro y definido en esta materia o con la voluntad de llevarlo adelante, con la incapacidad política para hacer los cambios deseados, tanto por la falta de una mayoría en el Congreso como por el poco respaldo popular a éstos, dado el avanzado proceso de secularización de la sociedad mexicana (del cual hablaremos después) y el anticlericalismo reinante. Los católicos (y, sobre todo, las católicas) en México, que seguían y siguen siendo la mayoría de creyentes en el país, mostraban una creciente distancia respecto a las posturas de la jerarquía en muchos de los temas relacionados con la salud sexual y reproductiva. Un ejemplo de lo anterior se dio cuando los legisladores panistas del estado de Guanajuato, un mes después de la victoria electoral de Fox, intentaron penalizar el aborto, incluso en casos de violación. La reacción airada de buena parte de la sociedad guanajuatense y nacional obligó al rechazo público por parte de Fox y al veto del propio gobernador panista. Por el contrario, dos años después la llamada Ley Robles, que ampliaba las causales para despenalizar el aborto en la Ciudad de México, fue ratificada por la Suprema Corte de Justicia. Se sentaban así las bases para la despenalización total en las primeras doce semanas del embarazo, que la legislatura del entonces Distrito Federal aprobaría en 2007. Otro caso importante en cuya definición la opinión pública desempeñó un papel crucial fue el de la anticoncepción de emergencia. Después de importantes debates, ésta fue introducida en la Norma Oficial Mexicana (NOM) por parte de la Secretaría de Salud, en pleno sexenio de Fox (2004).

Los católicos mexicanos, por su parte, tendían a liberalizar sus posturas en estas materias. Según una encuesta de Population Council realizada en el año 2000, 97% de los mexicanos y las mexicanas estaba de acuerdo en que, para reducir el número de embarazos no deseados, el gobierno debía mejorar

los servicios de planificación familiar. Respecto a la anticoncepción de emergencia, 69% de la población encuestada dijo estar totalmente de acuerdo en que era una buena opción para prevenir un embarazo no deseado en casos de relaciones sexuales no protegidas.

A pesar de estas tendencias secularizadoras entre la población, la confusión de papeles políticos y religiosos, así como entre lo público y lo privado, habría de incrementarse con la decisión de Vicente Fox de casarse con su directora de Comunicación Social, Martha Sahagún, a un año exacto de su victoria electoral. Ambos estaban casados con su respectiva pareja por la Iglesia católica y no habían anulado sus anteriores matrimonios. Por lo tanto, estaban en una situación definida por algunos obispos como "irregular", al casarse nuevamente por las leyes civiles mexicanas.

La visita al Vaticano del presidente mexicano en octubre de 2001 fue el más claro ejemplo de los problemas que conllevaba la no distinción entre esferas pública y privada. Para la Iglesia católica, de acuerdo con su derecho canónico, la verdadera y única esposa del presidente de México no era Martha Sahagún, sino su exmujer, Lilián de la Concha. El Papa no quiso recibir como tal a la primera en calidad de consorte del presidente, a pesar de que, de acuerdo con las leyes mexicanas, era su legítima esposa. Ante este tipo de ambigüedades, a las que Fox aceptó someterse porque tuvo que acudir solo al Palacio Apostólico (y el Papa recibió sólo por separado a su segunda esposa), no pocos cuestionaron su capacidad para distinguir su papel como persona privada, con sus creencias individuales, de lo que era su investidura presidencial, en virtud de responsabilidad al frente de un Estado laico y una nación plural en términos religiosos.

El sometimiento a la autoridad eclesiástica, aunado a la confusión entre creencias privadas y responsabilidades públicas, fue la pauta del comportamiento de la pareja presidencial y, por consiguiente, del gobierno federal. Un beso de Fox al anillo del Papa cuando éste visitó México por quinta

ocasión a fines de julio de 2002 fue, para muchos, el mejor ejemplo de esta confusión. Más grave resultó para otros la asistencia del presidente a la ceremonia religiosa celebrada con motivo de la canonización de Juan Diego, y peor aún la justificación ofrecida. En efecto, cuando se comenzó a especular sobre la posible asistencia de Fox a dicha ceremonia, el presidente señaló primero que asistiría a título personal. Pero en virtud del cúmulo de críticas que cuestionaban la validez de tal razonamiento, puesto que el carácter privado de la canonización era discutible tanto por la proyección que le darían los medios como por tratarse de un día laborable, Fox cambió su justificación: alegó que él tenía derecho a asistir ya no sólo a título personal, sino en virtud del principio de libertad religiosa. En 2003 la apenas velada tentativa por devolverle a la Iglesia católica el antiguo Palacio del Arzobispado de México, bajo el pretexto de la pretendida creación de un Museo de Arte Sacro, generó también las protestas de amplios sectores de la población. Muchos grupos e individuos vieron en ello un intento de regresión histórica que atentaba contra un símbolo central del Estado laico y las Leyes de Reforma, ya que éste era uno de los edificios nacionalizados durante esa época.

La quinta y última visita del Papa Juan Pablo II a México habría de dejar un santo más y dos beatos indígenas, que se sumaban a la veintena de cristeros elevados a los altares el año 2000 y a otros beatos recientes. El objetivo de la Santa Sede era sin duda establecer un elemento de identidad con la Iglesia para las muchas etnias indígenas del país, cuyos miembros en gran número se han convertido a otras religiones, particularmente, las protestantes y evangélicas. El futuro inmediato mostraría, sin embargo, el bajo impacto sobre la religiosidad popular, a pesar del esfuerzo de inculturación evangélica que constituía la elevación a los altares de san Juan Diego, así como de los jóvenes indígenas de Cajonos, Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles.

Por lo demás, durante esos años comenzó a ser cada vez más evidente la distancia entre la normatividad moral establecida por las instituciones eclesiales y el comportamiento cotidiano de los feligreses. El propio presidente Fox en algún momento fue la expresión de ello. En su programa de radio semanal, respecto a su casamiento, considerado "irregular" por el clero y "adulterio" por los más conservadores, aseveró: "La relación en lo personal y en lo matrimonial es con Dios, nada más con Dios. Con Él trato estas cosas". La diferenciación entre la doctrina religiosa y la conducta individual, sin que ello cuestione la filiación eclesial, conducía a que los creyentes estuviesen en muchas ocasiones en contra de la opinión de sus propias jerarquías.

Así, por ejemplo, en dos de las demandas principales de la Iglesia católica sustentadas en el llamado decálogo foxista la opinión de la mayoría de los católicos mexicanos se manifestaba contraria: en relación con el derecho a la vida, de acuerdo con los resultados de una encuesta nacional realizada en 2003, los mexicanos en su gran mayoría (79%) consideraban que el aborto debía ser legal bajo ciertas circunstancias. En el caso del derecho de los padres a la educación de sus hijos, en Guadalajara, centro del catolicismo mexicano, dos terceras partes de los católicos sostenían que la familia es la institución ideal para la transmisión de los valores que ellos consideran fundamentales en la formación de sus hijos, mientras que sólo 7.2% concebía a la Iglesia como educadora privilegiada de dichos valores. Con ello se contradecía la idea de que los católicos mexicanos quieren educación religiosa en las escuelas públicas.

La *Encuesta de opinión católica en México* de 2003 mostraba a una población católica secularizada, lo que evidenciaba una enorme brecha entre la doctrina católica, tal como es entendida y enseñada por el episcopado, y la visión de la enorme mayoría de los fieles laicos respecto de lo que debería ser el magisterio de sus pastores. Estos datos mostraban que en las últimas décadas del siglo xx se había gestado una enorme *re-*

volución silenciosa mediante la cual los católicos se habían independizado, sigilosa y paulatinamente, del dominio jerárquico sobre su comportamiento cotidiano. Según la encuesta, los católicos, en su enorme mayoría, se mostraban convencidos de la separación de esferas, la necesidad de preservar el Estado laico, así como los derechos sexuales y reproductivos de los mexicanos. Se pronunciaban por una Iglesia dedicada a los pobres y a la protección de los derechos humanos, y por una institución menos involucrada en política partidista. Pero, sobre todo, deseaban una Iglesia más tolerante, menos opresiva y más receptiva a las necesidades de los católicos y a sus derechos como feligreses y como ciudadanos.

Era, sin embargo, en el terreno de la salud sexual y reproductiva en el que podía apreciarse de manera más nítida esa enorme revolución silenciosa. Otras encuestas realizadas en la década siguiente habrían de reafirmar esta tendencia hacia la secularización de los católicos mexicanos. Así, por ejemplo, la asociación civil Por el Derecho a Morir con Dignidad llevó a cabo una encuesta nacional realizada sobre el tema de la eutanasia o muerte digna en 2016. Los resultados mostraban que dos tercios (68.3%) de la población mexicana creía que un paciente que se encontrase en la fase terminal de su enfermedad "debería tener la opción de decidir adelantar su muerte". Un porcentaje aún mayor (71.3%) pensaba que las leyes deben cambiar "para permitir que los enfermos puedan recibir ayuda para terminar con su vida si así lo deciden". Como era previsible, la Ciudad de México es la más favorable a esta posibilidad, con un 82.5% de opiniones positivas. Los católicos se mostraban en favor en un 68.8%, es decir, por encima del promedio nacional. Quedaba claro entonces que los católicos y las católicas de México no se alineaban, por lo menos en ese momento, con las tradicionales posturas de la jerarquía de su Iglesia en esta materia.

La muerte de Juan Pablo II el 2 de abril de 2005, tras un largo pontificado, el tercero más largo de la historia, cerraría un periodo importante para la Iglesia católica en México. En efecto, durante el cuarto de siglo que dicho Papa reinó en el Vaticano la Iglesia católica en el país había regresado abiertamente a la escena pública y recuperado sus derechos en calidad de institución religiosa. Sin embargo, al mismo tiempo se había despolitizado, en el sentido de perder el contacto con las demandas sociales y políticas de los feligreses. La Iglesia parecía más preocupada por la recuperación de sus intereses institucionales que por acompañar al pueblo en sus reivindicaciones. En 1978 México era un hervidero político y los miembros católicos, como el resto de los mexicanos, estaban imbuidos por la idea de cambio, de democracia y de liberación. Juan Pablo II, desde su perspectiva polaca y sus temores antisoviéticos, moldeó un episcopado conservador y, salvo contadas excepciones, poco audaz, poco comprometido con el cambio y sin ninguna iniciativa u originalidad. A lo largo de su pontificado, el Papa polaco sustituyó a los pocos obispos comprometidos con el cambio y en su lugar nombró a rígidos defensores de una idea de la vida, de la familia, de la moral y de la estabilidad política.

A principios del nuevo milenio ya no se escuchaba a los prelados apoyar el proyecto democrático, como lo estuvieron en 1986 los obispos de Chihuahua, o denunciar la injusticia y la pobreza y comprometerse con las luchas de los indígenas y campesinos, como lo hicieron en su momento los obispos de la Región Pastoral Sur (Chiapas y Oaxaca) durante las décadas de los años setenta. La abierta condena a la "teología de la liberación" provocaría una relativa despolitización del clero y de los obispos, convertidos mientras tanto en meros repetidores de una doctrina pontificia, sin anclajes verdaderos en la realidad mexicana. Juan Pablo II nunca entendió que en América Latina el socialismo significaba todo lo contrario que en Europa del Este, y que el marxismo no tenía las

mismas características ni era necesariamente un peligro para las libertades de los hombres y las mujeres de la región. Así que frenó todo. Pero, al hacerlo, empujaría a una migración de activistas y militantes católicos laicos, quienes, expulsados de las organizaciones institucionales de la Iglesia, habrían de generar muchos nuevos espacios, ya secularizados, en organizaciones cívicas.

Un legado más complejo de Juan Pablo II giraría alrededor del tema de la pederastia o pedofilia dentro de la Iglesia. En efecto, ya desde los últimos años del anterior milenio comenzaban a aparecer reportes acerca de algunos casos de abusos sexuales contra menores de edad por parte de sacerdotes. El caso del fundador de los Legionarios de Cristo, el mexicano Marcial Maciel, muy cercano al Papa y a muchos cardenales y obispos en el Vaticano y en México, habría de resonar fuertemente. Juan Pablo II, sin embargo, prefirió no escuchar las múltiples acusaciones en contra de Maciel, y ciertamente no le dio importancia al tema, quizá porque los Legionarios prometían vocaciones y recursos económicos que auguraban darle nuevos bríos a una Iglesia en pérdida de velocidad. Las clases acomodadas en México parecían también fascinadas con el modelo neoclerical, de corte conservador, que presentaban los Legionarios.

En los primeros años del nuevo milenio, con un Papa en plena decadencia física y un pontificado en su ocaso, los escándalos públicos surgieron en muchas partes del mundo. La arquidiócesis de Boston se convirtió en un símbolo inicial de este grave problema, de las resistencias dentro de la Iglesia para enfrentarlo y del importante papel de la opinión pública y de las organizaciones de víctimas que comenzaron a aflorar para llevar ante la justicia no sólo a sus perpetradores, sino también a sus encubridores. Fue necesario que los escándalos estallaran en los medios de comunicación y que se generara una indignación en la opinión pública para que la Iglesia comenzara a proponer algunas tímidas e insuficientes medidas de control de las acciones de sus sacerdotes. En el caso de

México, como reacción al caso de los Legionarios, el Senado aprobó en febrero de 2007 una serie de reformas que incluían penas de treinta años de prisión para quien explotase sexualmente a un menor o abusara de él. En particular, las reformas incluían la agravante para quienes tuviesen la tutela o influencia clara sobre los menores, tales como los profesores, cuidadores, maestros y sacerdotes.

Durante esos años, algunos obispos de probada sabiduría y prudencia simplemente dijeron lo que pensaban. Por ejemplo, el arzobispo de Xalapa, monseñor Sergio Obeso, afirmó que "la ropa sucia se lava en casa", y el obispo de Ciudad Juárez, Renato Ascencio, dijo que no correspondía entregar a los sacerdotes pederastas a la ley civil, sino juzgarlos de acuerdo con las leyes eclesiásticas. Al rescate acudió el arzobispo Luis Morales, presidente de la CEM, quien sostuvo claramente que "los sacerdotes no tienen fueros eclesiásticos, no ocultan delitos, ni los encubren y si un ministro de culto comete abuso sexual con un menor, deberá ser perseguido por las leyes civiles", aunque evadió responder si los obispos debían entregar a las autoridades a los sacerdotes pederastas.

El Papa Benedicto XVI, contrariamente a su predecesor, se mantuvo distante de México. No logró la misma identificación con el catolicismo mexicano, más adepto a las manifestaciones emocionales, a la religiosidad ritual y al marianismo. Lo suyo no eran las manifestaciones masivas ni los encuentros multitudinarios, donde se busca revitalizar la fe desde la emoción colectiva. Su formación e inclinación se acercaban más a las de un profesor o un intelectual, preocupado por el devenir del cristianismo en un mundo occidental secularizado y en su relación con otras religiones que tienden a identificarse más con sus culturas circundantes. Llegó sí, con un ánimo de eliminar la inmundicia que —él sabía— se había propagado dentro de la Iglesia en los últimos años del pontificado de Juan Pablo II. Hizo avanzar el caso de Marcial Maciel, obligando a su reclusión domiciliaria al final de sus días. Le prohibió ejercer su ministerio sacerdotal en público y lo proscribió prácticamente de la Iglesia, al obligarlo a que se retirase a la vida privada a pedir perdón por sus pecados, es decir, a la oración y la penitencia. Al mismo tiempo, ordenó una revisión de los estatutos y la gestión directiva de los Legionarios de Cristo. Pero en México, a pesar de la evidente condena a Marcial Maciel y el señalamiento a los Legionarios, hubo quienes se negaron a aceptarlo. El arzobispo Norberto Rivera señaló que no había tal castigo y que todo era "puro cuento". El propio presidente de la CEM aseveró no tener elementos para tomar partido, pero admitiendo implícitamente la condena, señaló que el asunto no afectaba a la Iglesia, porque "se trata del caso concreto de un sacerdote". En realidad, en México el problema de la pederastia siguió sin atenderse y no se asumió, sino muy tardíamente.

Ratzinger, a lo largo de su pontificado intentó combatir el mal de frente, reconociendo las fallas de la institución. En marzo de 2010 escribió una carta a los católicos de Irlanda. En ésta, el Papa admitía la gravedad de los abusos sexuales dentro de la Iglesia y la necesidad de atajar el problema. Pese a estas y otras condenas, cuando Benedicto XVI visitó México en febrero de 2012, no recibió a las víctimas, mostrando así los límites de sus inquietudes, pero también las dificultades para llevar adelante una política consistente en la materia.

La jerarquía católica en México, heredada de Juan Pablo II, se mantuvo esencialmente en las líneas doctrinales establecidas por el Papa polaco, insistiendo en temas de moralidad y "valores", así como en la lucha por establecer en las leyes una cierta idea de libertad religiosa que incluye: la posibilidad de impartir educación religiosa en las escuelas públicas, la de poseer medios masivos de comunicación, la de evangelizar a los miembros de las fuerzas armadas mediante capellanes, la de ofrecer servicios religiosos en hospitales y reclusorios, aun si no es por petición expresa de enfermos y presos, así como la libertad para los ministros de culto de acceder a puestos de elección popular, aunque ello esté acotado por el propio derecho canónico de la Iglesia católica. La principal batalla se concentró, sin embargo, en combatir los derechos sexuales y reproductivos, particularmente el matrimonio igualitario y el aborto. Pero esto sucedía al mismo tiempo que los católicos mexicanos se cuestionaban de manera creciente no sólo la manera de gobernar y ser gobernados, en los ámbitos civil y eclesiástico, sino muchas de las verdades establecidas precisamente en el campo de estos derechos y la bioética. Y, como en el caso de la pederastia clerical, el aparato eclesiástico aparece cada vez más aislado en la sociedad, crecientemente cuestionado por defender más a la corporación que a los propios feligreses.

En 2006 llegó a la presidencia de la república Felipe Calderón, después de un disputado y luego cuestionado proceso

electoral. A pesar de ser un católico practicante e hijo de uno de los fundadores de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, representante de perspectivas integrales, al principio de su gobierno sus preocupaciones no parecían girar alrededor de la cuestión religiosa. Su gobierno se centró, además de en la economía, en el tema de la seguridad y el accionar de los grupos de narcotraficantes, así como del crimen organizado. Lo religioso sólo surgiría circunstancialmente, sobre todo en relación con los debates sobre libertades.

En el inicio de su campaña, Calderón dijo que estaba "en favor de la vida", es decir, contra el aborto y la muerte asistida, además de oponerse a los matrimonios del mismo sexo y a la píldora del día siguiente. Señaló incluso que la pastilla de anticoncepción de emergencia es abortiva, lo cual lo llevaba a negar su inclusión en el cuadro básico de medicinas, como se había hecho en el sexenio anterior, aunque no se dio marcha atrás a su inclusión.

Calderón no introdujo de manera directa sus concepciones religiosas en la gestión pública. Hubo quien lo acusó, sin embargo, de desatar una guerra contra el narcotráfico (que causaría decenas de miles de muertos) a partir de criterios moralistas basados en creencias personales acerca del bien y el mal. El señalamiento era difícilmente comprobable, pero hubo otras ocasiones donde sí fue evidente la influencia de las convicciones religiosas del presidente en la gestión pública. En junio de 2009, con motivo de la celebración del Día Internacional de Lucha contra el Uso Indebido y el Tráfico Ilícito de Drogas, Calderón afirmó que "no creer en Dios hace a la juventud esclava de los narcos", convirtiendo un tema complejo en una cuestión de creencias religiosas, e ignorando así el hecho de que la mayoría de los propios narcotraficantes suele ser gente muy devota.

En febrero de 2010 la Procuraduría General de la República inició una acción de inconstitucionalidad del matrimonio igualitario (entre personas del mismo sexo) ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. El gobierno de Calderón se

alineaba así con las posturas tradicionales de la jerarquía católica, según las cuales la unión de personas del mismo sexo no puede ser considerada un matrimonio, ni mucho menos adoptar.

En octubre de 2011 la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) se pronunció en favor del mantenimiento de varias reformas constitucionales en dieciséis estados de la república (a partir del caso clave de Baja California), que habían introducido la noción de la "defensa de la vida, desde su concepción, hasta la muerte natural" como reacción a la despenalización del aborto en el Distrito Federal, la cual se había votado en 2007. Algunas declaraciones sobre esta decisión de la SCJN hicieron evidente que la reacción en todos estados se había dado a partir de una campaña orquestada por el episcopado católico y con el apoyo del presidente de la república y gobernadores de distinto signo político. En esas votaciones, en efecto, habían colaborado gobernadores del PAN, pero también del PRI, con el amplio apoyo de sus bancadas, así como también con el de miembros de otros partidos, incluyendo algunos del Partido del Trabajo (PT) y en, por lo menos un caso (el de San Luis Potosí), con el voto de un legislador del PRD. El obispo de Mexicali, José Isidro Guerrero Macías, afirmó de manera triunfalista que, en el caso de la resolución final de la SCJN sobre Baja California, habían participado "el Papa", "el gobernador", "los gobernadores" y "el presidente de la república". El obispo de Mexicali mencionó incluso con detalle, en referencia a la decisión de la SCJN: "Casi perdíamos ayer, pero una llamada del Papa, no sé a quién, no me pregunten, cambió todo". De la participación del presidente Calderón no hay la menor duda. Pidió a la Cámara de Senadores retirar la Declaración Interpretativa formulada por el gobierno de México respecto del párrafo primero del artículo 4 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), conocida como Pacto de San José, a fin de eliminar formalmente el derecho de México a prever las excepciones en su legislación en dicha materia. Con esto, intervino indirectamente en el debate

de la Suprema Corte, mandando un claro mensaje a sus ministros respecto a su postura personal.

En 2011, por su parte, ante la violencia generalizada desatada por la guerra contra el narcotráfico, el episcopado católico acudió al expediente mágico y anunció una peregrinación por todo el país de una figura de cera del entonces ya declarado beato Juan Pablo II con una reliquia "de primer grado", consistente en una cápsula de sangre del pontífice polaco. El episcopado sostenía: "El recuerdo y el amor que profesó a nuestra patria nos debe llevar a fortalecer la fe del pueblo mexicano, en estos momentos en que nuestra nación vive una profunda transformación social y hoy, más que nunca, necesita consolidar procesos de paz y convivencia para que construyamos un México más justo y fraterno". Pese a todo, el desfile de la figura de cera y las reliquias no tuvo el éxito esperado.

El tema de la libertad religiosa continuó estando también en el centro de las demandas de la jerarquía católica. Generó de hecho dos cambios constitucionales centrales en la materia. En febrero de 2010 la Cámara de Diputados aprobó por amplia mayoría la reforma al artículo 40 de la Constitución, estableciendo que es "voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, laica y federal". La introducción de la palabra "laica" instituía por primera vez de manera formal la laicidad de la república, si bien ésta se había generado de alguna manera desde la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma de 1859-1860. Sin embargo, el Senado había congelado la reforma hecha al 40. En diciembre de 2011 un diputado del PRI presentó una iniciativa para reformar el artículo 24 de la Constitución, relativo a la libertad de religión. La iniciativa pretendía cambiar los términos de libertad de creencias y de culto por el más ambiguo y equívoco de "libertad religiosa". Pero, sobre todo, hacía referencia a la libertad de los padres para educar a sus hijos de acuerdo a sus propias convicciones, pues establecía que "sin contravenir lo prescrito por el art. 3º de esta constitución, el

Estado respetará la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones". Hacía apenas un mes, en el marco de la nonagésima segunda Asamblea Plenaria de la CEM, los obispos Víctor Rodríguez y Alfonso Cortés, secretario general y responsable de la pastoral educativa de dicho organismo respectivamente, habían señalado que "el Estado tiene la obligación de dar educación religiosa a los niños y jóvenes si sus padres de familia así lo piden". El obispo Rodríguez Gómez habría aclarado que la Iglesia católica no pretendía dar clases en las escuelas ni modificar la Constitución para incluir la religión en la educación, y que "tampoco promoverá la educación religiosa en las escuelas, ya que se puede impartir en las parroquias y en el seno de las familias". Sin embargo, al mismo tiempo, el obispo Rodríguez habría recordado "que el corazón de la libertad religiosa consiste en que los padres puedan inculcar la religión que prefieran", y agregó que "la iglesia laica no tiene la misma restricción y ella sí podría emprender todo el camino legislativo para conseguir que los padres de familia puedan obtener educación religiosa para sus hijos en las escuelas".

Dos acontecimientos importantes estaban además en el trasfondo de la iniciativa. Por un lado, las elecciones federales de julio de 2012 para elegir presidente de la república y los miembros de las dos cámaras, así como varias elecciones estatales, y, por el otro, la anunciada visita del Papa Benedicto XVI para abril de ese año, en plena campaña electoral.

La iniciativa para reformar el artículo 24 encontró una fuerte resistencia en la Cámara de Diputados. Al final, sin embargo, se le hicieron varias modificaciones importantes que desarticulaban la pretensión de introducir educación religiosa en la escuela pública, además de algunas a la participación política de las Iglesias. Y se agregó también la libertad de conciencia y de convicciones éticas a la libertad de religión. Además, los grupos laicistas exigieron que esa reforma

no fuese aprobada en el senado antes de que fuera desbloqueada la del artículo 40, sobre la laicidad de la república. El episcopado católico quería tener la reforma lista para el momento de la visita del Papa, así que cedió en sus anhelos. Se despejó así el camino para que el congreso mexicano y las diversas entidades de la federación pudieran finalmente aprobar el artículo 40 de la Constitución y con ello la laicidad de la república al mismo tiempo que la reforma del artículo 24, con el cual el Estado laico garantizaría la "libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión", en lugar de únicamente la libertad "de creencias religiosas", como hasta ese momento estaba establecido.

El viaje de Benedicto XVI a tierras mexicanas, que tuvo lugar dos meses después, en abril de 2012, fue corto y relativamente intrascendente. En el avión que lo conducía a México, Ratzinger calificó como esquizofrénicos a los católicos latinoamericanos por la separación que hacen entre la esfera privada, como católicos, y la pública, donde "se siguen otros caminos que no responden a los valores del evangelio sobre lo que se puede construir una sociedad justa". En el contexto de la campaña electoral, los principales candidatos a la presidencia asistieron a la magna ceremonia religiosa presidida por el Papa, realizada en el cerro del Cubilete. Josefina Vázquez, del PAN, se presentó como la candidata católica. Peña Nieto, del PRI, dijo coherentemente que, de ser presidente, profesaría su fe "de manera muy íntima y privada, como lo he hecho en otras ocasiones". Andrés Manuel López Obrador dijo que iba a nombre de los que lo apoyaban, entre los que se encontraban católicos, evangélicos y librepensadores.

Menos de un año después de su visita a México, el Papa Benedicto XVI presentó su renuncia a la Sede Apostólica. En el centro de todo se situaba el famoso caso "Vatileaks", es decir, la publicación de documentos importantes que mostraban muchas de las debilidades y vicios de la política vaticana, la cual repercutió en el entorno personal del Papa, al ser descubierto que su mayordomo era quien los filtraba a los

escritores y editoriales interesados. También había involucrados problemas con el banco del Vaticano (IOR o Istituto per le Opere Religiose) y una renuncia de su director debido a disputas internas relacionadas con acusaciones de lavado de dinero, así como presiones europeas para que hubiera más transparencia en el manejo de fondos. Después de muchas intrigas y ocho años de infructuosa lucha por limpiar la institución, el Papa Ratzinger decidió abandonar lo que parecía un estéril combate llevando a cabo una acción tan inusitada como imprevisible: su renuncia al Papado.

FRANCISCO Y LAS ESPERADAS REFORMAS

El 13 de marzo de 2013, apenas un mes después de la renuncia de Benedicto XVI, fue electo obispo de Roma y, por lo tanto, sumo pontífice, Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires. Tomó el nombre de Francisco, con lo cual anunciaba una inclinación por el cuidado de los pobres. Por ser el primer Papa jesuita, el primero del Hemisferio Sur y el primero no europeo en más de mil doscientos años, generó grandes expectativas entre los católicos. Parecía cumplirlas con el anuncio temprano de una reforma a la curia romana que, sin embargo, resultó más administrativa que estructural. Con el tiempo, el Papa se enfrentaría a otros retos, como el celibato sacerdotal, la pederastia clerical, el reingreso a la comunión de los divorciados católicos, el sacerdocio femenino o la homosexualidad dentro y fuera de la Iglesia. Pero en todos estos casos enfrentaría una enorme resistencia dentro de la propia institución.

El Papa abogó por una Iglesia más compasiva y misericordiosa. Para ello, la comparó con un hospital de campaña. Sugirió que la institución se dedicara a lo más importante, que es curar las heridas graves, en lugar de exigirle a la feligresía el cumplimiento de normas difíciles. Ejemplo de ello fueron

los decretos que publicó para acelerar los procesos de nulidad matrimonial y disminuir sus costos. En el inicio de su pontificado, gracias a gestos importantes en materia de desprendimiento de muchos de los símbolos de poder, muchos pensaban que el Papa Francisco estaba iniciando una gran revolución en la Iglesia católica. Otros señalaban que se trataba más bien de reformas menores de tipo pastoral, más que doctrinales. Un ejemplo de las dificultades para generar un cambio fue la XIV Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos, convocada por el Papa en el otoño de 2015 para tratar los temas relacionados con "la vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo". Al inaugurar los trabajos del Sínodo, el Papa recordó que "Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre". Pero al mismo tiempo, que "el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado". En suma, que la Iglesia está llamada a vivir su misión en caridad, es decir, que debe ser una Iglesia "que no señala con el dedo para juzgar a los demás, sino que —fiel a su naturaleza como madre— se siente en el deber de buscar y curar a las parejas heridas con el aceite de la acogida y de la misericordia; de ser 'hospital de campaña', con las puertas abiertas para acoger a quien llama pidiendo ayuda y apoyo". A pesar de todo, las resistencias que el Papa encontró para hacer avanzar su perspectiva fueron mayores de las esperadas. Así que, el paso del tiempo, las anunciadas reformas se fueron reduciendo a una nueva actitud pastoral, sin mayores efectos en el marco jurídico y doctrinal de la Iglesia.

Sobre México, el Papa tenía una visión peculiar. Pocos meses antes de su viaje al país, refiriéndose a la persecución religiosa y a los mártires del pasado, Francisco dijo que "el diablo le pasó la boleta histórica a México" y castiga al país "con mucha bronca [o sea, enojo] por el culto a la Virgen" de Guadalupe. El Papa habló incluso de los riesgos de una "mecsicanización" (sic) de Argentina, por el crecimiento del narcotráfico y la violencia.

El viaje a México del Papa, que tuvo lugar en febrero de 2016, en realidad fue anunciado con entusiasmo fuera del Palacio Apostólico desde junio de 2014 por el presidente Enrique Peña Nieto, quien le había arrancado la promesa de hacerlo. Católico declarado, el presidente, quien asumió el poder desde el 1 de diciembre de 2012, mostró una enorme ambigüedad frente al tema religioso. No fue el primero ni el único en tener esta actitud. Lo que hizo Peña Nieto fue seguir la misma política que había llevado a cabo siendo gobernador del Estado de México. Ésta consistió en un acercamiento personal con la cúpula católica, sin preocuparse mucho por el resto de las dirigencias religiosas. Las atenciones especiales recibidas en el oscuro caso de la nulidad del matrimonio anterior de su esposa, que le permitieron casarse con ella en la Iglesia, no contribuyeron a ofrecer una imagen de soberanía política.

En la presidencia instaló unas oficinas de atención personalizada a los obispos, dejando las instancias formales de la Secretaría de Gobernación para cuestiones meramente administrativas. Éstas se preocuparon muy poco de las violaciones a la ley, sobre todo de aquellas provenientes de los propios funcionarios. Pulularon los actos político-religiosos, encabezados por gobernadores y presidentes municipales, sin que nadie les pusiera algún tipo de sanción. En suma, una ausencia de política laica en materia religiosa, lo que abrió las puertas a todo tipo de excesos y excentricidades. El propio comportamiento de Peña Nieto rebasó los límites legales en la materia, y su entusiasmo por la visita del Papa lo pintó en más de una ocasión como un fervoroso feligrés de una Iglesia, antes que como un presidente de todos los mexicanos.

Durante la visita del Papa a México, el presidente lo recibió oficialmente en Palacio Nacional, y allí le dijo, frente a todo su gabinete, que el de México es "un pueblo generoso, hospitalario, orgullosamente guadalupano". Y reiteró luego: "Usted va a encontrar a mexicanos católicos, no católicos,

ateos, pero todos guadalupanos", con lo cual Peña Nieto ignoraba o colocaba como ciudadanos de segunda a más de veinte millones de mexicanos que no son católicos y ciertamente no son guadalupanos. Días después, el presidente asistió a la ceremonia religiosa ofrecida por el Papa en la Basílica de Guadalupe, violando, como ya lo había hecho antes Vicente Fox, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. No era la primera vez que un presidente surgido de las filas del PRI iba a misa o se declaraba católico, pero sí era la primera ocasión en la que un presidente de dicho partido acudía durante su mandato a una ceremonia religiosa pública.

Los coqueteos de la clase política mexicana con las iglesias y en particular con la católica no se circunscribían al presidente de la república. Los gestos de Fox, que habían roto el principio estricto de separación entre Estado e Iglesia a partir de una falta de distinción entre público y privado, comenzaron a ser imitados por gobernadores, presidentes municipales y otros funcionarios.

Así, por ejemplo, en abril de 2012 el gobernador del estado de Veracruz, Javier Duarte, acompañado por la alcaldesa del puerto, acudió a la ceremonia de consagración del estado celebrada por el obispo católico en la Catedral. Allí Duarte aseguró que acudía a ese evento religioso "en pleno respeto al Estado laico y en uso de sus derechos constitucionales de libertad religiosa". El mandatario estatal justificó su presencia alegando que la crisis de valores y principios es mundial y que por eso celebraba ese encuentro de unidad "en donde tenemos un mismo objetivo: caminar juntos hacia la paz y el desarrollo de nuestros pueblos".

Un año después el gobernador de Chihuahua, César Duarte Jáquez, se consagró (a sí mismo y a dicho estado) al Corazón de Jesús y a la Virgen María ante catorce mil personas. Entre éstas se encontraban los representantes de los tres poderes del Estado, el alcalde de la capital y el rector de la Universidad Autónoma de Chihuahua, y teniendo como testigos e intermediarios, por supuesto, al arzobispo católico de

Chihuahua, a los prelados de las seis diócesis de dicha Iglesia en la entidad y a alrededor de ciento cincuenta sacerdotes. Cuando fue cuestionado por la flagrante violación a la laicidad de la república, César Duarte alegó que se había tratado de un acto privado.

LA IGLESIA ANTE LOS DERECHOS SEXUALES

Después de la visita papal, quizá con la intención de compensar a buena parte de sus críticos, Peña Nieto efectuó una medida pendular. El 17 de mayo de 2106, "Día Nacional de la Lucha contra la Homofobia", el presidente de la república anunció el envío de una iniciativa al Congreso de la Unión para que se reconociera en la Constitución y en el Código Civil el matrimonio entre personas del mismo sexo. Durante su discurso, el presidente señaló que esta medida serviría para consolidar una resolución emitida el año anterior por la Suprema Corte de Justicia de la Nación que había declarado inconstitucionales las leyes estatales donde se pretendía prohibir el matrimonio homosexual o considerarlo con una categoría distinta a los matrimonios heterosexuales. Ese día sostuvo que con una modificación del artículo 4º de la Constitución se reconocería como "un derecho humano que las personas puedan contraer matrimonio sin discriminación alguna". En una segunda iniciativa, Peña Nieto pedía la modificación del Código Civil federal para que se asegurase allí el matrimonio entre personas del mismo sexo "y se utilice un lenguaje que no sea discriminatorio". Peña Nieto habló también de la "perspectiva de género".

La iniciativa presidencial se apoyaba en efecto en las decisiones de la SCJN, que ya hacen efectivos el derecho al matrimonio y a la adopción de las parejas homosexuales. Incluía además otros apartados importantes, como el derecho a adoptar en igualdad de condiciones que las personas hetero-

sexuales; la identidad de género y la reasignación sexual; el divorcio sin expresión de causa, y otros asuntos relacionados. El presidente Peña Nieto, en una entrevista al periódico *La Jornada*, señaló: "Soy católico, pero un jefe de Estado no puede imponer como política una doctrina religiosa. Somos un país laico, libre, que reconoce su diversidad. Debemos cuidar que nuestras normas dejen de ser discriminatorias". Si el presidente se defendió respecto a la idea de un cálculo electoral en esta iniciativa, la razón residía en las muy cercanas elecciones que habrían de tener lugar el 5 de junio de ese año (2016). Y sería el resultado de dichas elecciones, junto con la oposición de los grupos conservadores, lo que habría de modificar el panorama de la iniciativa.

La respuesta esperada a la iniciativa presidencial no se hizo esperar. El 25 de mayo, apenas unos cuantos días de enviada al Congreso, apareció un Frente Nacional por la Familia, constituido, según los propios dirigentes, por más de mil "instituciones de la sociedad civil organizada". Se trataba, en buena medida, de las viejas organizaciones católicas conservadoras que durante todo el siglo XX se habían opuesto al régimen surgido de la Revolución mexicana, el cual había establecido el laicismo como parte medular de sus políticas. El objetivo declarado del recién formado Frente Nacional por la Familia (FNF) era "dar respuesta a la iniciativa del presidente Enrique Peña Nieto de modificar la Constitución y el Código Civil para reconocer las uniones entre personas del mismo sexo". Un elemento relativamente novedoso para el caso de México en estas movilizaciones es que, por primera vez en muchos años, algunos obispos se atrevieron a participar en las marchas organizadas para protestar contra la iniciativa —e incluso a encabezarlas—, antes y después de las elecciones. A ellos se les sumaron muchas Iglesias evangélicas, que suelen ser de corte conservador, y dos partidos políticos, el PAN, compuesto en parte por católicos conservadores, y el Partido Encuentro Social, fundado y organizado esencialmente por evangélicos.

El contexto de las elecciones rebasaba, sin embargo, el tema del matrimonio igualitario. Se situaba más bien en una presidencia de la república, un PRI y muchos gobernadores de estados afiliados a ese partido enormemente desprestigiados por ineficiencia y corrupción. Los señalamientos ciudadanos se dirigían desde al presidente de la república hasta a presidentes municipales. Décadas de corrupción habían llegado a un punto extremo de escándalo, como los casos de los gobiernos de Veracruz, Quintana Roo o Chihuahua, dirigidos todos por gobernadores del PRI, y quienes, como se recordará, habían consagrado en algunos casos sus estados al Sagrado Corazón de Jesús. El resultado fue que, de doce estados en disputa, el PRI perdió seis gubernaturas, incluso algunas donde nunca había perdido.

Los resultados electorales reforzaron al FNF, que comenzó a difundir la idea, sin sustento científico alguno, de que la razón principal de la derrota del PRI había sido la iniciativa para el matrimonio igualitario. En esto fue apoyado por algunos obispos, como el de Veracruz, quien sostuvo que ciertamente la iniciativa presidencial había influido en el voto de castigo. Se pretendía olvidar así que el problema central lo conformaban la corrupción política y el creciente deterioro económico del país.

El FNF llevó a cabo dos grandes manifestaciones nacionales los días 10 y 24 de septiembre para exigirles a las autoridades el derecho de los padres a educar a sus hijos y el de los niños a tener papá y mamá; el reconocimiento del matrimonio entre un hombre y una mujer como fundamento de la familia; el reconocimiento de la familia como célula natural y fundamental de la sociedad, y la protección de la familia por parte de la sociedad y del Estado. En las manifestaciones del 10 de septiembre los organizadores clamaron que en todo México se habían manifestado decenas y hasta cientos de miles de personas.

En cualquier caso, el resultado de la derrota electoral del 5 de junio de 2016, de la presión ejercida contra el PRI, de estas

movilizaciones y de las luchas internas que se desencadenaron en dicho partido fue que en la primera semana de noviembre la iniciativa del presidente Peña Nieto fue rechazada por dos comisiones legislativas, la de derechos humanos y la de puntos constitucionales. Se cerraba así de manera completamente inusual (que su propio partido no apoye una iniciativa del presidente) el capítulo del esfuerzo del jefe del Ejecutivo de la nación para establecer en todo el país el matrimonio igualitario.

Quizá para refrendar su cercanía con los obispos católicos, en octubre de 2018 el agonizante gobierno de Peña Nieto celebró convenios con la CEM y con el arzobispado de México. En el primer caso, la Procuraduría General de la República lo hizo "para trabajar de manera conjunta en defensa de la verdad, la promoción de la justicia, del perdón, la reconciliación, y de esta forma construir y alcanzar la paz". En el segundo, la Secretaría de Turismo lo justificó bajo la idea de promover el turismo religioso. El arzobispo primado de México aprovechó para señalar que "la estrategia da inicio a un proceso de relación institucional de la Iglesia católica con el Estado mexicano, y que la promoción del turismo en este rubro ayudará al resto de los países a entender que el pueblo mexicano posee una religiosidad acendrada y de matriz católica".

La CEM, mientras tanto, había cambiado de dirigencia desde 2012, lo que había coincidido con el cambio de gobierno en México. Su nuevo presidente, el arzobispo de Guadalajara, José Francisco Robles Ortega, sería mucho más crítico que su antecesor en el cargo, el arzobispo Aguiar, quien había construido una relación de amistad con Peña Nieto desde que éste era gobernador del Estado de México. Esta actitud crítica fue creciendo a medida que pasaba el sexenio y muchas de sus fallas y debilidades se mostraban de manera abierta. El cardenal Robles Ortega, en su mensaje dirigido para inaugurar la Asamblea General de la CEM en octubre de 2018, le pintó al presidente Peña Nieto, allí presente, un panorama poco halagador y menos optimista acerca de la situación nacional.

En lo que era de alguna manera un discurso de despedida como presidente de la CEM, se refirió al "nuevo escenario político de México", y señaló que desde meses atrás se veía que "un nuevo perfil de votantes aunado a un hartazgo creciente ante la corrupción, la violencia y la injusticia" parecía indicar la búsqueda de una nueva alternativa de gobierno por parte del pueblo mexicano. Agregó, refiriéndose a las pasadas elecciones, en las que el Movimiento Regeneración Nacional (Morena) de López Obrador había arrasado: "Un partido fundado hace cuatro años logró una importante mayoría en las cámaras, en diversos órdenes y niveles de gobierno e incluso la presidencia de la república. A la luz del Evangelio y de la doctrina social de la Iglesia tal concentración de poder requiere de un renovado 'sistema de pesos y contrapesos' ". En suma, el presidente saliente de la CEM advertía de los peligros de la concentración del poder político y llamaba a establecer los contrapesos necesarios. Por ello, su señalamiento de que "este 'sistema' se encuentra gravemente debilitado" era acorde con su análisis de una sociedad civil que "en muchos ámbitos se encuentra herida, fracturada, frágil" y "requiere de mayor organización, efectividad y presencia". De allí también su propuesta de "fortalecer a nuestro pueblo para que no sea masa informe, para que sea una auténtica comunidad capaz de ser sujeto y no sólo objeto del poder, para que ella misma vuelva a reconstruir su tejido social".

La clase política mexicana, por su parte, profundizó en los años recientes su creciente desapego por la normatividad jurídica en materia de regulación de lo religioso, así como su dilución entre los aspectos públicos y privados de su actuación. Así, por ejemplo, en octubre de 2015 el eterno candidato Andrés Manuel López Obrador acudió, en el Vaticano, a la Audiencia General del Papa Francisco, donde le entregó una medalla y una carta. Lo que se quiso presentar como un "encuentro" entre Andrés Manuel López Obrador y el Papa Francisco puso en evidencia la falta de claridad, la ambigüedad, así como el oportunismo y la desorientación ideológica

de la clase política mexicana frente a las cuestiones religiosas. La de López Obrador fue sólo la manifestación más cruda de ello, por ser la más populista y por lo tanto la más incoherente. Todo en ese encuentro mostró la ambigüedad del político tabasqueño. No solicitó en efecto una audiencia privada, que quizás habría podido obtener, sino que prefirió encontrarse con el pontífice "en medio" de una Audiencia General, como si fuera algo casual. Luego, le regaló una medalla de fray Bartolomé de las Casas, defensor de los indios. Pero junto con ella le recordó a Francisco, en una carta tan torpe como burda, que ha habido Papas nefastos en la historia de México. Señaló: "Por ejemplo, hubo un Papa que se atrevió a bendecir y reconocer al dictador que ordenó asesinar al presidente Francisco I. Madero, nuestro apóstol de la democracia". Al final, sin embargo, la misiva le hacía un guiño al pontífice, tratando de hacer causa común contra "los adinerados" y la pobreza.

La confusión y la dilución de fronteras entre las labores del Estado y las de las Iglesias no eran obra exclusiva de los políticos mexicanos. También el episcopado contribuía a ellas. En abril de 2018, en plena campaña electoral federal, el obispo de Chilpancingo-Chilapa, Salvador Rangel, reveló que el viernes anterior se había reunido con un líder del crimen organizado en la zona a quien le habría pedido que ya no hubiera más asesinatos, a lo cual "ellos" se habían comprometido. No era la primera vez que un obispo católico se reunía con líderes del crimen organizado. Ya en la década de los noventa del siglo pasado el obispo de Aguascalientes, monseñor Ramón Godínez, había admitido con toda ingenuidad que la Iglesia recibía dinero de criminales el cual así se purificaba a través de buenas obras. Luego, con el asesinato del cardenal Posadas, se dio un famoso encuentro revelado por el nuncio Girolamo Prigione entre él y los hermanos Arellano Félix, quienes le habrían explicado —deslindándose— las trágicas circunstancias del homicidio. En ninguno de estos casos hubo consecuencias legales para los prelados catól-

licos. En el caso del obispo de Chilpancingo-Chilapa las circunstancias eran todavía más inquietantes, porque reflejaban no sólo un relajamiento del Estado de derecho, sino la desaparición del Estado mexicano y el imperio del crimen organizado, reconocido, si no es que avalado, por la Iglesia. El prelado señaló que quería agradecerle al capo la restitución de los servicios de agua y luz a una comunidad llamada Pueblo Viejo. El obispo habría llegado a la reunión en un helicóptero "rentado por los habitantes" transmitiendo además dos condiciones políticas provenientes del líder del crimen organizado en la zona: "que los candidatos no repartan dinero para comprar el voto y que en su lugar realicen obras en las comunidades". De esa manera, el obispo, si no se había convertido en los hechos en una especie de cómplice del crimen organizado, al pactar con éste y transmitir sus condiciones, hacía evidente la inexistencia del Estado y legitimaba el poder de facto en esa región. López Obrador avaló y justificó, sin embargo, dicha intervención.

Ya en la campaña, José A. Meade, candidato del PRI a la presidencia, se cansó de decir que era católico practicante, como si eso fuese relevante para su gestión pública. Mikel, el candidato de ese partido en la Ciudad de México, abrazó también un programa abiertamente conservador. El candidato panista, Ricardo Anaya, en consonancia con su partido, asimismo se declaró "a favor de la vida".

Las elecciones presidenciales de 2018 dieron como claro ganador a Andrés Manuel López Obrador, quien desde la campaña se había presentado como una especie de sacerdote católico-cristiano, ecuménico, *new age*, nativista, panteísta, para promover la conciliación y la armonía entre todas las religiones, además de los no creyentes. Confeso católico, prefiere presentarse como "cristiano", en el sentido de seguidor del ejemplo de "Jesús el Cristo". Si otros políticos populistas, como Vicente Fox, le habían abierto el camino en la dilución de fronteras entre lo político y lo religioso, él abiertamente se presenta como salvador y purificador de la nación. En la

práctica, cumple con el ideal y el sueño de los obispos católicos, quienes siempre quisieron un político que desempeñara su responsabilidad a partir de sus creencias religiosas y defendiera los valores que ellos tradicionalmente han empujado. López Obrador, por lo demás, ha reiterado los valores más conservadores de la jerarquía: defensa a ultranza de la familia; patriarcalismo y desconfianza hacia los movimientos feministas; creencia en la virtud del pueblo bueno, esencialmente el rural, así como oposición al aborto, al matrimonio igualitario e, incluso, al divorcio, al que considera un producto del neoliberalismo. Sin embargo, en la medida en que los políticos populistas ponen en cuestión no sólo a las instituciones políticas tradicionales, sino también a las religiosas, ese liderazgo constituye también una amenaza al monopolio de los bienes de salvación de las instituciones eclesiales y religiosas en general. Eso y la demostrada cercanía del presidente con líderes evangélicos o con sacerdotes católicos relativamente independientes podría explicar la relativa prudencia con la que la jerarquía católica manejó inicialmente sus relaciones con el gobierno.

En julio de 2019 el presidente de la CEM, el arzobispo de Monterrey, Rogelio Cabrera, aseveró, respecto a la repartición anunciada de la *Cartilla moral* de Alfonso Reyes por parte de algunas iglesias evangélicas, que desconocía el acuerdo para tal efecto. Y agregó: "Nosotros tenemos claramente los puntos de convergencia con el gobierno; el asunto de los migrantes y los jóvenes son los dos compromisos que hemos hecho con el Gobierno federal". De cualquier manera, en marzo de 2020 —siguiendo de alguna manera convenios como los establecidos al final de la administración de Peña Nieto— la CEM y el gobierno federal anunciaron una "Propuesta de un convenio de colaboración en construcción de paz", con financiamiento público, para la atención de víctimas y la prevención del delito a través de "Escuelas de Perdón y Reconciliación". La idea era vincular y fortalecer acciones ya puestas en práctica por la CEM con agentes y programas gu-

bernamentales, mediante mesas intersectoriales. La base de este acuerdo era la "Estrategia Nacional de Construcción de Paz", que el episcopado mexicano había presentado en 2015. Con base en este convenio, el gobierno financiaría proyectos para la reconstrucción del tejido social por medio de la atención a la población vulnerable, como las víctimas de la violencia intrafamiliar o criminal, migrantes, jóvenes vulnerables a las adicciones y reclusos. En la lógica del presidente López Obrador, que pretende encontrar no sólo el bienestar material, sino también el bienestar del alma, el esquema de la jerarquía católica proponía un "acompañamiento integral, que contempla las diferentes dimensiones y esferas de la persona", fortaleciendo "el área psicosocial, jurídica y espiritual". Se cumplía así el sueño del episcopado, con un presidente católico que estableciera políticas públicas a partir de una visión integral de su actuación, donde lo político y lo religioso están unidos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN DE ALGO QUE NO CONCLUYE

LOS CATÓLICOS Y SU IGLESIA EN 2020

Si se examina la historia de los católicos mexicanos y de su Iglesia, a lo largo del último siglo pueden encontrarse muchas continuidades. Una de ellas es la paulatina recuperación de espacios en política, por parte de la jerarquía, sea de manera directa, sea a través de la actuación de los feligreses católicos más proclives a seguir las indicaciones del episcopado. La pérdida de estos espacios a partir de 1857, y luego de manera más contundente en 1917, condujo a un exacerbamiento de las tensiones en el campo religioso que llevó incluso a la Guerra Cristera. Sin embargo, a partir de los arreglos de 1929 y sobre todo desde el acuerdo llamado *modus vivendi*, forjado alrededor de 1938, la Iglesia católica comenzó a recuperar dichos espacios. Primero, a través de una tolerancia en el campo educativo, a cambio de una aceptación del programa social de la Revolución mexicana, y luego a partir de un esquema nacionalista común. La Guerra Fría y el anticomunismo subsecuente habrían de cimentar una alianza con los sectores más conservadores de la sociedad y el gobierno. Después, a medida que el autoritarismo del régimen daba paso lenta y penosamente a un proceso de democratización, la Iglesia católica contribuiría y aprovecharía para exigir una mayor libertad de acción. Las reformas de 1992 y la apertura provocada por la creciente democratización en los años siguientes permitirían tanto una mayor inserción de los católicos militantes en organizaciones civiles como el ingreso de políticos conservadores proclives al regreso de la religión al espacio público. La victoria de un católico populista

de derecha en el año 2000 comenzaría a abrir francamente las puertas del espacio público, hasta entonces vedado, al episcopado y los católicos políticos militantes. La profunda cultura laicista en la sociedad mexicana no permitió, sin embargo, que este abierto ingreso a la vida pública se concretara fácilmente. Tuvo que llegar a la presidencia otro personaje populista para que desde allí se planteara una política integral, que uniera lo material y lo espiritual, lo religioso y lo político, en la vida pública.

De manera paradójica, otra continuidad que se puede apreciar en el siglo transcurrido es el proceso de secularización de los propios católicos mexicanos. Dicho proceso, observable desde por lo menos la segunda mitad del siglo XX, cuando los mexicanos dejaron de hacer caso a las prédicas moralistas de los sacerdotes y obispos y a regirse por valores extrarreligiosos en su vida cotidiana, se acelera—pero no exclusivamente— con las crecientes urbanización y modernización del país. El hecho es que las prédicas alrededor de la moralización de las costumbres chocan con una cultura secular que, a través de la música, el cine, la radio y la televisión, además de la educación laica, la ciencia y la cultura, va adquiriendo creciente autonomía. Para la década de los años setenta del siglo XX es ya evidente que, en materias como la planificación familiar, la educación sexual y la cultura laica en general los católicos han forjado una cada vez mayor independencia de criterio. Son ellos mismos quienes, en consecuencia, exigen un Estado laico que les garantice la libertad necesaria a través de políticas públicas seculares. Y esa autonomía moral de los católicos ha aumentado, como lo muestran las múltiples encuestas realizadas en las décadas recientes.

Una tercera continuidad, de factura más reciente, se desprende del comportamiento de políticos populistas, quienes, por razones electorales o por convencimiento propio, apelan a lo religioso y reintroducen elementos espirituales, religiosos o sagrados de todo tipo, para legitimar sus acciones. De

manera distinta a los políticos conservadores de antaño, que se apoyaban en las Iglesias para proponer modelos de sociedad tradicionales, los nuevos políticos populistas forman parte de ese proceso de secularización que cuestiona la guía de las instituciones, tanto políticas como religiosas. Lo religioso es reintroducido en la arena política para legitimar un nuevo orden personalista, donde el líder político asume en cierta medida atribuciones religiosas.

Podría aventurarse entonces que el futuro de los católicos mexicanos y de su Iglesia reside en la manera en que estas continuidades diversas terminarán por relacionarse: el regreso de la institución a la esfera pública no siempre es compatible con los deseos de una población secularizada, y los liderazgos populistas rara vez son la mejor fórmula para resolver esa ecuación.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

LA IGLESIA NOVOHISPANA (1523-1750)

En los últimos cuarenta años se ha registrado un número creciente de investigaciones sobre el tema de la Iglesia en el periodo virreinal, aunque faltan estudios regionales. La mayor parte se concentra en el área de las instituciones eclesiásticas, especialmente, en el clero regular, las órdenes religiosas femeninas y los obispos y clérigos seculares. En cuanto a los primeros, son, sin duda, los franciscanos y los jesuitas los que han recibido una mayor atención, sobre todo en su labor evangelizadora y educativa. Los estudios sobre el clero secular se han centrado básicamente en la administración eclesiástica episcopal, los conflictos entre obispos y clero regular, los concilios provinciales y las biografías de algunos prelados insignes. Son notables igualmente los intereses crecientes por estudiar las cofradías y hermandades seglares y su participación en la vida religiosa y por investigar los temas relacionados con la justicia eclesiástica e inquisitorial.

Es finalmente significativo que en los últimos años hayan salido a la luz dos obras de síntesis sobre dicho periodo: *Nueva Historia de la Iglesia en México* (México, Universidad Pontificia, 2018), dirigida por Juan Carlos Casas, y *La Iglesia en el México colonial* (México, UNAM / BUAP, 2013), de la que fui coordinador, cuya segunda edición saldrá en 2020. Habría sido muy difícil escribir la síntesis histórica presentada en este capítulo sin las aportaciones de los coautores de este último libro, miembros del Seminario de Historia de la Iglesia: Pilar Martínez López Cano, Francisco Javier Cervantes Bello, Leticia Pérez Puente, Enrique González, Gabriel Torres Puga, Rodolfo Aguirre, Iván Escamilla, Óscar Mazín, Teresa Álvarez

Icaza, Jessica Ramírez y Olivia Moreno. En la siguiente lista aparecen los libros más destacados sobre el periodo aquí tratado:

Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1750*, México, UNAM, 2012.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1570-1700*, México, FCE, 1988.

_____, *Apuntes para la historia de la orden hospitalaria de San Juan de Dios en La Nueva España-México. 1604-2004*, México, El Colegio de México, 2005.

Álvarez de Toledo Cayetana, *Juan de Palafox: obispo y virrey*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

Amerlinck, Concepción, y Manuel Ramos, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México Virreinal*, México, Condumex,1995.

Bazarte, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, UAM, 1989.

Bazarte, Alicia, y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías de la ciudad de México, siglos XVI-XIX*, México, CIDE / IPN / AGN, 2001.

Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense / El Colegio de Michoacán, 1996.

Cervantes Bello, Francisco Javier (coord.), *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, BUAP / UNAM, 2010.

García Ayluardo, Clara, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, FCE / Conaculta, 2016.

García Ayluardo, Clara, y Antonio Rubial García, *La Iglesia y el cristianismo en Nueva España. Una revisión bibliográ-*

fica, México, FCE / CIDE, 2018 (Colección Herramientas para la Historia).

Gómez Canedo Lino, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977.

Gonzalbo Aispuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1990.

González Cicero, Stela María, *Perspectiva religiosa en Yucatán (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 1978.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España (siglo XVI)*, México, FCE, 1981.

Hu-Dehart, Evelyn, *Missionaries, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain, 1533-1820*, Tucson, University of Arizona, 1981.

Jackson, Robert H., *Indian Population Decline. The Missions of Northwestern New Spain. 1687-1840*, Albuquerque, University of New Mexico, 1994.

Jaramillo Escutia, Roberto, *Los agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, Provincia Agustina de Michoacán, 1991.

Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia durante el siglo XVII*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1988.

Kessel, John, *Mission of Sorrows, Jesuit Guesavi and the Pimas, 1691-1767*, Tucson, University of Arizona, 1970.

Kobayashi, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, FCE, 2016.

León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán (1525-1640)*, Morelia, Universidad Michoacana, 1997.

León Cázares, Carmen, *Reforma o extinción. Un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de Merced en Nueva España*, México, UNAM, 2004.

Loreto, Rosalba, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.

Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, OP, arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.

Mancuso, Lara, *Cofradías mineras. Religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2007.

Martínez López-Cano, Pilar (ed.), *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI al XIX*, México, UNAM / Instituto Mora, 1995.

_____ (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM / BUAP, 2010.

_____, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de Santa Cruzada en Nueva España (1574-1660)*, México, UNAM, 2017.

Martínez López-Cano, Pilar, y Francisco J. Cervantes (eds.), *Los concilios provinciales en Nueva España: Reflexiones e influencias*, México, UNAM / BUAP, 2005.

_____ (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, UNAM / BUAP, 2014.

_____ (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana. Siglos XVI-XVIII*, México, BUAP / UNAM, 2016.

_____ (coords.), *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano*. Mexico, IIH-UNAM / BUAP, 2017.

Martínez López-Cano, Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (eds.), *Cofradías, Capellanías y obras pías en la América colonial*, México, 1998.

Melvin, Karen, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

Muriel Josefina, *Hospitales en la Nueva España*, 2 vols., México, UNAM / Cruz Roja Mexicana, 1956.

Pérez Puente, Leticia, *Universidad de doctores, México, siglo XVII*, México, UNAM, 2000.

_____, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM, 2005.

_____, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM, 2010.

_____, *Los cimientos de la Iglesia. Los seminarios conciliares. Siglo XVI*, México, UNAM, 2017.

Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1992.

Polzer, Charles, *The Evolution of the Jesuit Missions System*, Tucson, University of Arizona, 1972.

Poole, Stafford, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España (1571-1591)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2012.

Porras, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*, México, UNAM, 1980.

Radding, Cynthia, *La estructura socioeconómica de las misiones de la Pimería Alta, 1768-1850*, Hermosillo, INAH, 1979.

Ramírez Méndez, Jessica, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, INAH, 2015.

Ramos Medina, Manuel, *El Carmelo novohispano*, México, Condumex, 2008.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2017.

Río, Ignacio del, *El régimen jesuítico de la antigua California*, México, UNAM, 2003.

Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche. Siglo XVIII*, México, Conaculta, 2010.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.

_____, *Una monarquía criolla. La provincia agustina de México en el siglo* XVII, México, Conaculta, 1990.

Schwaller Frederick, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*, México, FCE, 1990.

Tavárez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Oaxaca, UABJO / El Colegio de Michoacán / CIESAS / UAM-Iztapalapa, 2012.

Taylor, William B., *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

Torres Puga, Gabriel, *Historia mínima de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 2019.

Traslosheros, Jorge, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, UIA / Porrúa, 2004.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos*, México, El Colegio de México, 1977.

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, 1981.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, IIH-UNAM, 2015.

Bautista García, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México, 1856-1910*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012.

Brading, David. A., *Church and State in Bourbon Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Bravo Rubio, Berenice, *La gestión episcopal de Manuel Posada y Garduño*, México, Porrúa, 2013.

Carbajal López, David, "Un obispado para Veracruz, 1799-1846. Del honor de la ciudad a la lealtad al Estado", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 62, núm. 1, enero-junio de 2005, pp. 181-208.

_____, "Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 43, julio-diciembre de 2010, pp. 109-143.

_____, "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación", *Estudios de Historia Novohispana*, 48, enero-junio de 2013, pp. 3-33.

_____, "Ceremonias, calendario e imágenes: religión, nación y partidos en México, 1821-1860", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 65, enero-junio de 2017, pp. 70-97.

Connaughton, Brian, "El piso se mueve: religión, clero y feligreses en una nueva época política", en Brian Connaughton (coord.), 1750-1850: *La independencia de México a la luz*

de cien años, México, UAM-I / Ediciones del Lirio, 2010, pp. 87-137.

_____, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, FCE / UAM-I, 2010.

_____, "Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista", en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y Revolución: Pasado, presente y futuro*, México, FCE / UAM, 2010, pp. 108-142.

_____ (coord.), *Religión, política e identidad en la independencia de México*, México, UAM / BUAP, 2010.

_____, "República federal y patronato: El ascenso y descalabro de un proyecto", *Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 39, enero-junio de 2010, pp. 5-70.

_____, "¿Una república católica dividida? La disputa eclesiológica heredada y el liberalismo ascendente en la Independencia de México", *Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 4, 2010, pp. 1141-1204.

_____, "La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM / BUAP, 2014, pp. 351-396.

_____, "La prensa extranjera y la nueva sensibilidad religiosa mexicana, 1808-1827", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Andrés Lira González (coords.), *México, 1808-1821. Las ideas y los hombres*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 231-273.

_____, "El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas", *Revista Relaciones*, núm. 147, verano de 2016, pp. 85-154.

_____, "Los escritores de dos orillas y los hilos compartidos de una crisis: Regeneración imperial y la creación de un estado-nación", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La iglesia en el orden social novohispano*, México, IIH-UNAM / ICSH-BUAP, 2017, pp. 393-452.

Connaughton, Brian, y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Dios, religión y patria: intereses, luchas e ideales sociorreligiosos en México, siglos XVIII-XIX. Perspectivas locales*, México, El Colegio de San Luis, 2010.

Farriss, Nancy, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995.

Galeana, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, IIH-UNAM, 1991.

Galindo Mendoza, Alfredo, *Apuntes geográficos y estadísticos de la República y de la Iglesia Mexicana*, México, Imprenta Aldina, 1943.

García Ugarte, Marta Eugenia, *Poder político y religioso. México, siglo XIX*, 2 vols., México, IIS-UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 2010.

Gómez Álvarez, Cristina, *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821*, México, FFYL-UNAM / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.

González Marmolejo, Jorge René, *De la opulencia a la precariedad: La historia del ex colegio jesuita de San Francisco Xavier de Tepozotlán, 1777-1950*, México, INAH, 2017.

Ibarra, Ana Carolina, *El Cabildo Catedral de Antequera: Oaxaca y el movimiento insurgente*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.

_____, "Religión y política. Manuel Sabino Crespo, un cura párroco del sur de México", *Historia Mexicana*, vol. LVI, núm. 230, 2006, pp. 5-69.

_____, "Cultura escrita y justicia penal. *El Discurso sobre las penas* y otros libros de su época", *Historia Mexicana*, vol. LXV, núm. 4, 2016, pp. 1563-1600.

_____, "Debates sobre jurisdicción eclesiástica en tiempos de la Independencia, 1808-1825", *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, núm. 43, enero-junio de 2016, pp. 65-92.

Jaramillo Magaña, Juvenal, *José Pérez Calama: un clérigo ilustrado del siglo XVIII en la antigua Valladolid de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1990.

_____, *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804). Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, México, El Colegio de Michoacán, 1996.

Larkin, Brian R., *The Very Nature of God: Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico, 2010.

Lavrin, Asunción, "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 1, núm. 1, invierno de 1985, pp. 1-28.

Luna-Fabritius, Adriana, Pablo Mijangos y Rafael Rojas (coords.), *De Cádiz al siglo XXI: doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica, 1812-2012*, México, CIDE, 2012.

Luque Alcaide, Elisa, "El debate sobre las cofradías en el México borbónico (1775-1794)", *Dieciocho*, vol. 26, núm. 1, 2003, pp. 25-42.

_____, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre de 2005, pp. 5-66.

_____, "¿Proyecto educativo de Carlos III para la Nueva España?", en Manuel Casado Arboniés y Pedro Manuel Alonso Marañón (coords.), *Temas de Historia de la Educación en América*, Madrid, Asociación Española de Americanistas, 2007, pp. 143-151.

Mazín, Óscar, "Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán", *Relaciones*, vol. VI, núm. 26, primavera de 1986,

pp. 23-34.

_____, *Entre dos majestades: El obispo y la Iglesia de Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.

Mestre Sanchis, Antonio, *Mayans y la España de la Ilustración*, Madrid, Instituto de España / Espasa-Calpe, 1990.

_____, *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003.

_____, "La cuestión religiosa en los ilustrados españoles", en Paulino Castañeda Delgado y Manuel J. Cociña y Abella (coords.), *La cuestión religiosa en la política española (XIV Simposio de Historia de la Iglesia en España y América)*, Córdoba, Obra Social y Cultural de Cajasur, 2004, pp. 25-63.

Mijangos y González, Pablo, *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*, Lincoln, Nebraska University Press, 2015.

_____, *Entre Dios y la república: la separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, Valencia, Tirant lo Blanch / CIDE, 2018.

Morales, Francisco, *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, SEP, 1975 (SepSetentas).

_____, "Mexican Society and the Franciscan Order in a Period of Transition, 1749-1859", *The Americas*, vol. 54, núm. 3, enero de 1998, pp. 323-356.

Ortiz, Juan, "De la subversión clerical al autoritarismo militar: o de cómo el clero perdió sus privilegios durante la guerra civil de 1810", en Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / INAH, 2002, pp. 205-215.

Pérez Guzmán, Moisés, *Las relaciones clero-gobierno en Michoacán: la gestión episcopal de Juan Cayetano Gómez de Por-*

tugal y Solís, 1831-1850, México, LIX Legislatura, Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, 2005.

Pérez Iturbe, Marco Antonio, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del Arzobispado de México 1851-1857. De la República Católica a la Liberal", tesis de Maestría en Historia, México, FFYL-UNAM, 2006.

Pérez Memen, Fernando, *El episcopado y la Independencia en México (1810-1836)*, México, Jus, 1977.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992.

Ramos Medina, Manuel (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Instituto Mora / UAM-I / Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1998.

Ribadeneyra Barrientos, Antonio Joachín de, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*, México, Porrúa, 1993 [Madrid, 1755].

Rosas Salas, Sergio Francisco, "De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 18241914", *Lusitania Sacra*, núm. 25 (enero-junio de 2012), pp. 227-244.

Sánchez Rangel, Óscar, "Los primeros años del obispado de León y la influencia de la escolástica", *Valenciana*, núm. 22, julio-diciembre de 2018, pp. 159-190.

Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta, 1991.

Staples, Anne, *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, 1976 (SepSetentas).

_____, "Alfabeto y catecismo, salvación del nuevo país", *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 1, julio-septiembre, 1979, pp. 35-58.

_____, "El Estado y la Iglesia en la República Restaurada", en Anne Staples, Gustavo Verduzco, Carmen Blázquez

y Romana Falcón, *El dominio de las minorías: república restaurada y porfiriato*, El Colegio de México, México, 1989.

_____, "Clerics as Politicians: Church, State, and Political Power in Independent Mexico", en Jaime E. Rodríguez O., *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994, pp. 223-241.

_____, *Recuento de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005.

St. Clair Segurado, Eva María, " 'Padrecito, los padres jesuitas vuelven': revelaciones, profecías, y otros hechos maravillosos en Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1772)", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 21, 2003, pp. 291-314.

_____, *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana (1767-1820)*, San Vicente del Raspeig, Universidad de Alicante, 2005.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.

Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el siglo XVIII*. 2 vols., México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de México / Secretaría de Gobernación, 1999.

_____, "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: Mensajes de la zona de contacto", en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina*, vol. 1, *La época colonial*, México, CCYDEL-UNAM, México, 2000, pp. 177-226.

_____, *Entre el proceso global y el conocimiento local*, México, UAM-I / Conacyt / Miguel Ángel Porrúa, 2003.

_____, *Shrines and Miraculous Images, Religious Life in Mexico before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico, 2010.

Voekel, Pamela, *Alone before God: the Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press, 2002.

Von Wobeser, Gisela, "La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808", *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 2, 2006, pp. 373-425.

Weber, David J., "Failure of a Frontier Institution: The Secular Church in the Borderlands underIndependent Mexico, 1821-1846", *Western Historical Quarterly*, vol. 12, núm. 2, abril de 1981, pp. 125-143.

Zahino Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996.

LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PORFIRIATO Y EN LA REVOLUCIÓN (1876-1929)

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, UNAM, 1981.

Aguirre Cristiani, María Gabriela, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, México, Asociación Mexicana de Doctrina Social Cristiana / ITAM / UAM, 2008.

Alcalá Alfonso, *et al.*, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. 5, *México*, México, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe / Sígueme / Paulinas, 1984.

Anderson, Rodney, *Outcasts in their own Land*, Illinois, Northern University Press, 1976.

Banegas Galván, Francisco, *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, Jus, 1960.

Barrera Lavalle, Francisco, *En defensa del Partido Católico Nacional*, México, Imprenta de Juan Aguilar Vera, 1911.

Bermúdez de Braun, María Teresa, *Trinidad Sánchez Santos, periodista de oposición*, México, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1985.

Bravo Ugarte, José, *Periodistas y periódicos mexicanos*, México, Jus, 1966.

Bulnes, Francisco, *El verdadero Díaz y la Revolución*, México, Editora Nacional, 1952.

Cabrera, Luis, *La cuestión religiosa en México*, Veracruz, Imprenta del Gobierno Constitucionalista, 1915.

Camberos Vizcaíno, Vicente, *Francisco El Grande*, México, Jus, 1966.

Cannelli, Riccardo, *Nación católica y Estado laico (1821-1914)*, México, INEHRM, 2012.

Cárdenas, Elisa, *El derrumbe. Jalisco, microcosmos de la Revolución mexicana*, México, Tusquets, 2010.

Carrillo y Ancona, Crescencio, *Décima carta pastoral*, Mérida, 24 de agosto de 1891.

Case, Robert, "El resurgimiento de los conservadores en México", *1876-1877, Historia Mexicana*, vol. XXV(2), núm. 98, octubre-diciembre de 1975.

Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991.

Correa, Eduardo J., "Los católicos culpables", mecanoescrito, México, 1915.

_____, *El Partido Católico Nacional y sus directores: explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, México, FCE, 1991.

De la Garza, Treviño Ciro, *La Revolución mexicana en el estado de Tamaulipas*, vol. 2, *cronología 1914-1973*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1973.

Didapp, Juan Pedro, *Partidos Políticos en México*, México, Librería Española, 1903.

Duroselle, J.-B., *Les Débuts du Catholicisme Social en France*, París, PUF, 1951.

García Naranjo, Nemesio, *Memorias, elevación y caída de Madero*, vol. VI, Monterrey, Talleres de El Porvenir, 1960.

González Navarro, Moisés, "El porfiriato, vida social", *Historia Moderna de México*, vol. IV, México, Hermes, 1973.

Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 vols., México, FCE, 1985.

Katz, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Era, 1980.

_____, *La guerra secreta en México*, vol. I, México, Era, 1982.

_____, *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana, 1986.

Lapointe, Marie, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983.

López Aparicio, Alfonso, *El movimiento obrero en México*, México, Jus, 1958.

Madero, Francisco I., *La sucesión presidencial en 1910*, México, EOSA, 1985 [primera edición, 1908].

Márquez Montiel, Joaquín, *La doctrina social de la Iglesia y la legislación obrera mexicana*, México, Jus, 1958.

Mayeur, Jean-Marie, *Des Partis Catholiques a la Democratie Chretienne: XIX^e^-XX^e^ siècles*, París, Armand Colin, 1980.

Méndez Medina, Alfredo, *La cuestión social en México*, orientaciones, México, El Cruzado, 1913.

_____, *La cuestión social vista de conjunto*, México, Compañía Impresora Mexicana, 1940.

Meyer Jean, *La Cristiada*, vol. 2, México, Siglo XXI Editores, 1973 [segunda edición, 4 vols. México, Clío, 1997].

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1979.

Noriega Alfonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, vol. 2, México, UNAM, 1972 [primera edición, 1909].

O´Dogherty Madrazo, Laura, *De urnas y sotanas, el Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Conaculta, 2001.

Palomar y Vizcarra, Miguel, *Las Cajas Raiffaisen*, Guadalajara, Tipografía de El Regional, 1907.

Portes Gil, Emilio, *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, El Día, 1983 [primera edición, 1934].

Rangel Camacho, Manuel, *Don Emeterio Valverde Téllez*, León, Talleres Lumen, 1951.

Rius Facius, Antonio, *La Juventud Católica y la Revolución Mexicana*, México, Jus, 1963.

Rops, Daniel, *La Iglesia y las revoluciones frente a nuevos destinos*, Barcelona, Luis de Caralt, 1962.

_____, *La Iglesia de las revoluciones, un combate por Dios*, Barcelona, Luis de Caralt, 1965.

Sánchez Santo, Trinidad, *Obras Selectas*, vol. 1, *Discursos*, México, Jus, 1962.

_____, *Obras Selectas*, vol. 2, *Artículos periodísticos*, México, Jus, 1962.

Sierra, Justo, *México social y político*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1960 [primera edición, 1885].

Tapia, Jesús, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984.

Terrazas, Silvestre, *El verdadero Pancho Villa*, Chihuahua, Talleres Gráficos del Estado de Chihuahua, 1984.

Valverde Téllez, Emeterio, *Biobibliografía eclesiástica mexicana*, 3 vols., México, Jus, 1949.

Yáñez, Agustín, *Al filo del agua*, México, Porrúa, 1984 [primera edición, 1947].

Zaid, Gabriel, "Muerte y resurrección de la cultura católica", *Vuelta*, núm. 156, noviembre de 1989.

La historia contemporánea de la Iglesia católica puede construirse a partir de una serie de materiales: libros, periódicos, revistas, boletines oficiales, encuestas, declaraciones y otras fuentes de información que se encuentran en archivos eclesiales, bibliográficos y hemerográficos de organizaciones católicas, pero también en archivos o bibliotecas seculares o civiles. No hay hasta ahora, según mi conocimiento, algún libro que trate la historia de la Iglesia en las cuatro últimas décadas. Para escribir este texto me beneficié de mi propio libro, *Historia de la Iglesia católica en México (1929-1982)*, que publicó el Fondo de Cultura Económica en 1992, es decir, hace casi tres décadas. La amplia bibliografía y la documentación analizada aparecen en dicho libro, por lo que remito a ellas. Posteriormente, escribí un capítulo que es una especie de extensión de esa historia hasta 2004, el cual fue publicado como "Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coordinadores), *Una historia contemporánea de México*, tomo II, *Actores*, México, Océano, 2005. Entre esa última fecha y la actual (2020), salvo lo aquí escrito, no ha sucedido nada más en términos históricos de lo que yo tenga conocimiento.

Una vez dicho esto, el conjunto de la información que aparece en el apartado en cuestión proviene de múltiples fuentes. Las declaraciones, cartas y exhortaciones del episcopado mexicano, por ejemplo, se encuentran en Documentación e Información Católica (DIC). En otros casos, lo sucedido sólo apareció en la prensa nacional o local. En ocasiones, un libro (por ejemplo, alguno relativo a la actuación del obispo Samuel Ruiz durante la rebelión zapatista) sólo sirve para documentar un párrafo. Por ello, sin mayor comentario, prefiero presentar una bibliografía incompleta, por supuesto, pero lo más general y actualizada posible, que le permita al lector interesado seguir la línea de información o de investigación de su interés.

Alcalá Alvarado, A. (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. 5, *México*, México, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe / Sígueme / Paulinas, 1984.

Arias, P., Castillo, A., y López, C. *Radiografía de la Iglesia en México*, México, IIS-UNAM, 1981 (Cuadernos de Investigación Social, 5).

Aspe Armella, María L., *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

Aubert, R., M. D. Knowles y L. J. Rogier, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, *L'Église dans le monde moderne (1848 a nos jours)*, París, Editions du Seuil, 1975.

Blancarte, Roberto, "La producción historiográfica sobre la Iglesia en México (1968-1988)", en *Memorias del Simposio sobre Historiografía mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1990.

_____, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, FCE / El Colegio Mexiquense, 1992.

_____, "Las reformas de 1992 a la ley mexicana sobre religión: perspectivas de la relación cambiante entre el Estado y la Iglesia", en Riordan Roett (comp.), *El desafío de la reforma institucional en México*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

_____, "Las relaciones Iglesia-Estado, del debate al desorden", en Mónica Serrano y Víctor Bulmer-Thomas (comps.), *La reconstrucción del Estado. México después de Salinas*, México, FCE, 1998.

_____, *El papel de la religión en México. Informe de Religions Counts*, México, Catholics for a Free Choice / The Park Ridge Center for Health, Faith and Ethics, 2003.

_____, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, México, Grijalbo, 2004.

_____, "Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México*, Tomo II, Actores. México, Océano, 2005, pp. 225-304.

_____, *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta, 2008 (Temas de Hoy).

_____, *Los papas del tercer Milenio. Continuidades y rupturas*. Editores, México, Siglo XXI Editores, 2017.

Bravo Ugarte, José, *Compendio de historia de México hasta 1952*, séptima edición, México, Jus, 1958.

Calderón Vega, L., *Cuba 88; Memorias de la* UNEC, México, Talleres Linotipográficos La Esfera, 1959.

Camp, R., *Cruce de espadas. Política y Religión en México*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

Campbell, H. G., *La derecha radical en México; 1929-1949*, trad. de P. Martínez Negrete, México, SEP, 1976 (SepSetentas, 276).

Católicas por el Derecho a Decidir / Population Council, *Encuesta de opinión católica en México*, prólogo de Roberto Blancarte, México, Católicas por el Derecho a Decidir / Population Council, julio de 2003.

Ceballos Ramírez, Manuel, "Iglesia católica, Estado y Sociedad en México: tres etapas de estudio e investigación", en *Frontera Norte*, vol. 8, núm. 15, 1986, pp. 91-101.

_____, "Rerum novarum en México; cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", *Revista Mexicana de Sociología*, año XLIX, vol. XLIX, núm. 3, julio-septiembre de 1987, pp. 151-170.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, Secretaría de Gobernación, tercera edición, mayo de 1997.

Davis, T. B., *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico: An Example of Social Cleavage*, Nueva York, Vantage Press, 1976.

De la Torre, R., "El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?", en Patricia Fortuny Loret de Mola (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS / Conaculta / INAH, México, 1999, p. 122.

Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, segunda edición, Barcelona, Nova Terra, 1972.

García, J., "Observaciones sobre las diversas posiciones del Episcopado mexicano en cuanto a renovación pastoral efectiva y percepción de la situación sociopolítica del país", Roma, septiembre de 1971, 15 pp.

_____, "Changement social et religion. Un point de vue mexicain", *Foi et développement*, núm. 32, enero de 1975, p. 4.

_____, "La Iglesia mexicana desde 1962", en Alcalá Alvarado, A. (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. V, *México*, México, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe / Sígueme / Paulinas, 1984, pp. 408-422.

García Ugarte, M. E., y S. F. Rosas Salas, "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 25, 2016, pp. 91-161.

Giménez, Gilberto, "Chalma: sanctuaire de l'Anahuac. Analyse ethno-sociologique d'un sanctuaire rural", tesis, París, Université de Paris III, 282 pp.

González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, quinta edición, México, Era, 1972 (Serie Popular, 4).

González Ramírez, M. R., *Datos estadísticos de la Iglesia en México. Una interpretación*, México, Centro de Investigación y Acción Social, 1968.

_____, *La Iglesia mexicana en cifras*, México, Centro de Investigación y Acción Social, 1969.

_____, *Aspectos estructurales de la Iglesia católica mexicana*, México, Estudios Sociales, A. C. / Centro de Investigación y Acción Social, 1972.

Granados, Otto, *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión*, México, UNAM, 1981.

Gutiérrez Casillas, José, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974.

_____, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1981 (Biblioteca Porrúa, 77).

Juan Pablo II, *Magisterio de Juan Pablo II en México: enero 26-31*, s. l., Ediciones Fe Histórica del Secretariado Social Arquidiocesano, 1979.

Loaeza, Soledad, "La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario", *Foro Internacional*, vol. 25, núm. 98, octubre-diciembre de 1984, pp. 138-165.

_____, "La rebelión de la Iglesia", *Nexos*, vol. 7, núm. 78, junio de 1984, pp. 11-17.

_____, *Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963*, México, El Colegio de México, 1988.

_____, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México, 2013.

Mabry, D. J., *Mexico's Accion Nacional. A Catholic Alternative to Revolution (1939-1972)*, Syracuse, Nueva York, Syracuse University Press, 1973.

Martínez Assad, Carlos, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, segunda edición, México, Siglo XXI Editores, 1984.

Mayer Delappe, E., "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974", tesis para obtener el título de maestría en Historia de Hispanoamérica, México, Dirección General de Cursos Temporales-Escuela para Extranjeros-UNAM, 1977.

Mecham, J. Lloyd, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.

Mendoza, A., "La Iglesia en México", *Informes de Pro Mundi Vita*, núm. 15, 1979.

Meyer, Jean, "Pour une sociologie des catholicismes mexicains", *Cahiers de sociologie économique*, núm. 12, mayo de 1965, pp. 82-103.

_____, *La Cristiada*, 3 vols., trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 1973-1976.

_____, *El sinarquismo: ¿un fascismo mexicano?*, México, Joaquín Mortiz, 1977.

_____, "Disidencia jesuita; entre la cruz y la espada", *Nexos*, vol. 4, núm. 48, diciembre de 1981, pp. 13-23.

_____, "Cincuenta años de radicalismo. La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina", *Vuelta*, núm. 82, septiembre de 1983, pp. 8-20.

_____, *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*, México, Tusquets, México, 2000.

Miranda, Miguel Darío, *Memorias del Sr. Cardenal Miguel Darío Miranda*, primer volumen, *Un eslabón en la historia 1895-1896*, primer volumen, México, Progreso, 1988.

Negrete, Martelena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, México, El Colegio de México / Universidad Iberoamericana, 1988.

Pacheco Hinojosa, M. M., *La Iglesia católica en la sociedad mexicana: 1958-1973*, México, Secretariado Social Mexicano / Conferencia de Organizaciones Nacionales / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005.

Peña, Luis J. de la, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia*, Pamplona, Rialp, 1965 (Colección Canónica de la Universidad de Navarra, 3).

Perea, E. J., *El Papa en México; presencia y mensaje de Juan Pablo ll*, cuarta edición, México, Diana, 1979.

Pérez Rayón, N., "Relaciones Iglesia-Estado (1988-1994). Una cara de la modernización", *Política y Cultura*, núm. 5, otoño de 1995, pp. 117-138.

Pomerleau, C. "The Changing Church in Mexico and Its Challenge to the State", *Review of Politics Notre Dame*, vol.

43, núm. 4, 1981, pp. 540-559.

Population Council, "¿Qué piensan y qué opinan los mexicanos sobre el aborto? Resultados de una encuesta nacional de opinión pública sobre el aborto", Population Council, 29 de marzo de 2001.

Prigione, J. "La Iglesia como persona de derecho de gentes. Personalidad internacional de la Santa Sede. La cuestión Romana y el Estado de la Ciudad del Vaticano", conferencia presentada en la Asamblea Extraordinaria de Estudio en la XXXLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Mexicana, celebrada del 28 de enero al 10 de febrero de 1985 [el conjunto de las conferencias se publicó como Conferencia Episcopal Mexicana, *Sociedad civil, y sociedad religiosa. ¡Compromiso recíproco al servicio del hombre y bien del país!*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1985, pp. 373-408].

Primer Congreso Nacional de Cultura Católica. Memorias, celebrado en Guadalajara del 18 al 23 de enero de 1953, México, Ediciones Corporación, 1953.

Puente Luttteroth, María Alicia (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe / Jus, 1994.

Reilly, Charles A., (coord.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores, 1984.

Rius Facius, Antonio, *Los demoledores de la Iglesia en México*, México, Saeta, 1972.

Romero de Solís, M., *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana / El Colegio de Michoacán / Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima, 2006.

Rosa Medellín, Martín de la, "La Iglesia católica en México del Vaticano 11 a la CELAM (1965-1970)", *Cuadernos Políticos*, núm. 19, enero-marzo de 1979, pp. 88-104.

_____, "Église et conflit social: Histoire sociologique des conjonctures critiques de l'Église mexicaine dans les années 1965-1979", tesis, París, École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, México, D. E., 1967.

Sánchez, A., "Entrevista a Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas", *Política*, suplemento de *El Nacional*, 1 de febrero de 1990, p. 16.

Secretaría de Gobernación, "Ley de asociaciones Religiosas y Culto Público", *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992.

Turner, E. C., *Catholicism and Political Development in Latin America*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1971.

Velázquez H., Pedro, *Iniciación a la vida política*, tercera edición, México, Editora Social Latinoamericana, 1963.

_____, *Pedro Velázquez H. Apóstol de la justicia. Vida y pensamiento*, México, Secretariado Social Mexicano, 1978.

Videla, G., y A. Méndez, *Un señor obispo. Entrevistas*, Cuernavaca, Correo del Sur, 1982.

Historia mínima de la Iglesia católica en México
Portada: Pablo Reyna.
Conversión: Antonia Segura.
Cuidó la edición Carlos Mapes bajo la coordinación
de la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

libros.colmex.mx
video-comentarios de libros COLMEX

Septiembre de 2021

ÍNDICE

Prólogo 10

LA IGLESIA NOVOHISPANA (1523-1750). Antonio Rubial 13

Introducción 14

- De la Iglesia medieval a la reforma renacentista 14
- La Iglesia y el Estado en España. El Regio Patronato indiano 17
- Iglesia episcopal e Iglesia monacal 20

La etapa fundacional (1523-1565) 23

- La evangelización y las adaptaciones de las órdenes al medio americano 23
- El establecimiento del episcopado y del clero secular 30
- La segunda generación de obispos y los conflictos con los religiosos 33
- Los concilios provinciales I y II 35

La consolidación de las instituciones eclesiásticas (1565-1640) 37

- Los dos proyectos sociales de la Iglesia: el de los frailes y el de los obispos 37
- La bula de Santa Cruzada, la ordenanza del Patronato y el tercer concilio provincial 39
- Fortalecimiento del episcopado y del clero secular 44
- Adaptación de los mendicantes a los nuevos tiempos: la fragmentación en provincias 47
- Carmelitas, dieguinos, mercedarios y órdenes hospitalarias 51
- Los jesuitas: colegios y misiones 53
- Las religiosas, entre obispos y frailes 55

Las cofradías y otras hermandades de seglares 56
El tribunal del Santo Oficio 58
El fortalecimiento de una Iglesia novohispana (1640-1750) 60
Conflictos entre obispos y religiosos y primeros intentos de secularización 60
Obispos y cabildos 64
El clero secular y sus congregaciones 69
El clero regular, alternativas y criollismo 72
Los proyectos misioneros jesuitas y franciscanos 74
Los monasterios para mujeres 77
Los santuarios de peregrinación 79
Cofradías, congregaciones y hermandades 81
Los tribunales especiales: el Santo Oficio y la Santa Cruzada 82
DE LAS REFORMAS BORBÓNICAS A LA REFORMA MEXICANA (1750-1876). Brian Connaughton 85
Introducción 86
Tiempos de innovación y cambio 86
Las últimas décadas del virreinato (1750-1808) 89
Nueva España en el reformismo: propósitos y contrariedades 89
Los esfuerzos de mancuerna político-religiosa 94
Ejes del conflicto eclesiástico-civil 97
Otras pautas de cambio en la vida religiosa 100
¿Secularización? La situación general y la pugna en torno a la reforma de la justicia 102
Préstamos y donativos eclesiásticos en un contexto de conflicto internacional 105

La Iglesia en el proceso de la independencia (1808-1821) 109
Invasión napoleónica de España y guerra civil en Nueva España 109
Intentos por reconciliación de la grey y la defensa religiosa de los curas rebeldes 113
Consumación de la Independencia 117
Las pugnas entre liberales y conservadores (1821-1857) 121
El debate ideológico nuevamente escinde a la Iglesia y su grey 121
El tironeo de susceptibilidades político-religiosas de signo ideológico distinto 123
La polarización incontenible 128
Otras polémicas notables de la época 133
Las parroquias en medio de los conflictos públicos 134
Los nuevos esfuerzos de conciliación fallan ante la intensificación del debate cívico-religioso 137
La tolerancia salta al centro de la discusión pública 139
Las reformas liberales (1857-1876) 141
El rompimiento 141
La Iglesia del México independiente y de la Reforma: balance institucional 143
LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PORFIRIATO Y EN LA REVOLUCIÓN (1876-1929). Manuel Ceballos 152
Introducción 153
Las últimas décadas del siglo XIX (1876-1900). 155
Católicos liberales y católicos intransigentes 155
La encíclica Rerum Novarum en México 156
Del proceso secular a la nueva religión de la patria 157

Política de conciliación 160
Auge de la Iglesia en los últimos años del siglo XIX 161
El itinerario textual de León XIII 165
Concilio Plenario Latinoamericano 169
De la dictadura porfirista a la Revolución (1900-1911) 171
"El campanazo político" 171
Los Congresos Católicos 171
Los Operarios Guadalupanos 176
Congresos Agrícolas y Semanas Sociales 181
El proyecto católico autónomo 185
Congreso de periodistas y escritores católicos 187
Trabajadores, damas y juventudes católicas 189
Del triunfo de la Revolución a la Guerra Cristera (1911-1929) 190
El Partido Católico Nacional 190
La Dieta de Zamora 192
XXVI Legislatura y asesinato de Madero 194
La Constitución de 1917 197
La Cristiada 199
LA IGLESIA CATÓLICA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO (1929-2020). Roberto Blancarte 207
Introducción 208
¿Historia de la Iglesia o del catolicismo? 208
Los resabios de la Guerra Cristera (1929-1950) 210
Acuerdos y desacuerdos 210
El modus vivendi 214
Los católicos en la modernidad (1950-1970) 219

La neo-intransigencia católica 219
Nuevos aires para la Iglesia católica mexicana 222
Los efectos del Concilio 224
La Iglesia católica y el movimiento del 68 227
El regreso a la arena pública (1970-1992) 232
El cambio de paradigma: la reivindicación de los derechos políticos 232
La nueva presencia pública de la Iglesia católica 238
El Papa polaco y México 247
La modernización de las relaciones entre Estado e Iglesias (1992-2000) 255
El nuevo marco jurídico en materia de agrupaciones religiosas 255
La sacudida en las relaciones con el Estado después de las reformas 264
La Iglesia en la era de la democracia y el populismo (2000-2020) 270
La derrota del pri y las expectativas eclesiales 270
El legado de Juan Pablo II 279
Ratzinger y el catolicismo mexicano 283
Francisco y las esperadas reformas 290
La Iglesia ante los derechos sexuales 294
A manera de conclusión de algo que no concluye 303
Los católicos y su Iglesia en 2020 303
Bibliografía recomendada 306

Desde hace 500 años la Iglesia católica es parte de nuestra historia. Sus huellas se hacen presentes en multitud de expresiones de la vida política, económica y social de México. Este libro, escrito por cuatro de los más reconocidos especialistas en el tema, ofrece una visión general de las corporaciones e instituciones que conformaron la Iglesia, incluidas las altas jerarquías, el clero y los fieles católicos. El lector encontrará los fundamentos del poder de esta institución en tanto promotora de creencias, valores y prácticas, detentadora de bienes y capitales, y participe en los procesos políticos y en la cultura. Se trata de una síntesis de la historia de la Iglesia católica desde los inicios del periodo virreinal hasta nuestros días, que incluye los antecedentes medievales que la hicieron una de las instituciones más importantes en la gestación de la civilización occidental.

EL COLEGIO DE MÉXICO

ACCESO ABIERTO

Historia MÍNIMA